المنظمة العربية للترجمة

غوتفريد فيلهلم ليبنتز

المونادولوجيا

ترجمة

ألبير نصري نادر

بالتعاون مع اللجنة الوطنيّة اللبنانية لليونسكو

مكتبة الفكر الجديد

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

تليجرام

هنا

سور الأزبكية

المونادولوجيا



لجنة الفلسفة:



المنظمة العربية للترجمة

غوتفريد فيلهلم ليبنتز

المونادولوجيا
أو
مبادئ الفلسفة

وبذيله المبادئ العقلية للطبيعة والنعمة

ترجمة

د. ألبير نصري نادر

مراجعة

المنظمة العربية للترجمة



الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
ليبنتز، غوتفريد فيلهلم
المونادولوجيا: أو مبادئ الفلسفة وبذيله المبادئ العقلية للطبيعة والنعمة/ غوتفريد فيلهلم ليبنتز؛ ترجمة ألبير نصري نادر؛ مراجعة المنظمة العربية للترجمة.
144 ص. - (الفلسفة)
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-614-434-069-1
1. الفلسفة. 2. التفكير. أ. العنوان. ب. نادر، ألبير نصري (مترجم). ج. المنظمة العربية للترجمة (مراجع). د. السلسلة.
100

"الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة"

المنظمة العربية للترجمة
بناية "بيت النهضة"، شارع البصرة، ص. ب: 5996-113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - Web Site: http://www.aot.org.lb

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية
بناية "بيت النهضة"، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: "مرعربي" - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، أيار (مايو) 2015



المحتويات




مكتبة
الفكر الجديد

تصدير

يسر اللجنة الوطنية اللبنانية لليونسكو أن تعيد إصدار كتاب المونادولوجيا من سلسلة «ترجمة الروائع» وذلك بالتعاون مع المنظمة العربية للترجمة. يتمتع هذا الكتاب بأهمية كبيرة نظراً لموقعه في نتاج الفيلسوف الألماني ليبنتز الذي اعتبره ياسبرز «أغنى من جميع فلاسفة القرن السابع عشر» وذلك لمساهماته المهمة في مجال الفلسفة وعلم الطبيعة والرياضيات، من جهة، ولاختزانه عصارة فكر هذا الفيلسوف في مجال الميتافيزيقا، وخلاصة اشتغاله في الفلسفة والأخلاق والسياسة، من جهة أخرى.

ولعل إعادة إصدار هذا الكتاب تتخذ معنى خاصاً في الظروف الراهنة حيث تشهد المنطقة العربية بروزاً للأفكار المتطرفة وللنزعات التكفيرية التي تهدد بإغراق المجتمعات في ظلامية مخيفة.

يتضمن الكتاب الذي صدر سنة 1714 أي قبل سنتين من وفاة صاحبة نظرية ليبنتز في الميتافيزيقا والتي ترتكز إلى رؤيا إيمانية دينية وعلى عقلانية صوفية تتيح تجاوز الثنائية الموروثة عن ديكارت. وهو إذ ينطلق من الحقائق البسيطة، يقدم أدلة حاسمة على وجود



الله بوصفه «جوهر الجواهر»، ومن ثم يفسر تميز الإنسان في الكون بوصفه الوحيد بين سائر المخلوقات الذي حباه الله العقل، وصولاً إلى أن هذا الكون الموجود هو على أكمل صورة. ولعل مقولة ليبنتز الشهيرة: «كل شيء يسير نحو الأفضل، في هذا الكون الموجود على أكمل وجه» خير دليل على تفاؤله.

الأمينة العامة للجنة الوطنية اللبنانية لليونسكو

البروفسور زهيدة درويش جبور



قرأ هذه الترجمة، وفقاً لأحكام منظمة اليونسكو:

الدكتور توفيق الصباغ

والدكتور كمال الحاج

والأستاذ محمد النقاش




مكتبة
الفكر الجديد

حياة ليبنتز

(1716 – 1646)

ولد غوتفريد فيلهلم ليبنتز في مدينة ليبزغ يوم أول تموز/ يوليو سنة 1646 في عائلة أصلها سلافي، وكان والده من رجال القانون وأستاذاً لعلم الأخلاق بجامعة ليبزغ. طالَع ليبنتز في صباه كثيراً من الكتب الموجودة في مكتبة والده. وتعلم اللاتينية واليونانية في أول صباه، وقرأ أفلاطون وأرسطو وفرجيليوس فتأثر بآرائهم وبأسلوبهم. ثم درس الفلسفة واللاهوت المدرسي، وقال حنيئذٍ أنه عثر على "تبر مخبوء يأنف المحدثون أن ينقبوا عنه". وفي سن الخامسة عشرة طالع مؤلفات المحدثين مثل بيكون، وهوبس، وغاليليو، وديكارت، واهتم بالرياضيات، ولكنه وجه كل عنايته نحو الفلسفة التي بدأ دراستها في جامعة ليبزغ. وفي عام 1663 قدم رسالة للبكالوريا موضوعها "مبدأ التشخص". ثم ذهب إلى أيينا حيث درس الرياضيات على إهرارد ويغل (Ehrard Weigel). وأخذ يبحث للفلسفة عن قوانين مشابهة



لقوانين المعادلات الرياضية، وعرض فكرته هذه في رسالة عام 1666 عنوانها فن التأليف (De art combinatoria) . ثم قصد إلى التدرف (Altdorf) بالقرب من نورمبرغ حيث نال درجة دكتور في القانون لم يكن ظفر بها في أيينا ثم انضم إلى جمعية Rose Croix التي كانت تهتم بالعلوم الخفية والسيمياء. واهتم هو بالكيمياء واعتنى بها بقية حياته.

تعرف في نورمبرغ إلى البارون دو بوانبورغ وهو مستشار امير ميناس وسياسي ذو نفوذ كبير وأصبح صديقاً حمياً له. فاندمج ليبنتز في الحياة السياسية بفضل هذا البارون، وأخذ يهتم بالأحداث السياسية في بلاط الأمير. وفي 1672 ذهب إلى باريس بمهمة سياسية، الغرض منها إقناع ملك فرنسا لويس الرابع عشر بفتح مصر والقضاء على قوة الأتراك، حتى تصبح أوروبا في مأمن من غزوهم. وكان ليبنتز يرمي أيضاً من وراء ذلك إلى جعل لويس الرابع عشر يحول قوته نحو الخارج بدلاً من أن يوجهها نحو ألمانيا. وأوضح في رسالة خاصة ضرورة فتح مصر، وعرض فيها أيضاً الخطة لهذه الحملة. ولكن اقتراحه هذا رفض، وكان ليبنتز قد مكث في باريس ثلاث سنوات لهذه الغاية. وأمكنه في أثناء هذه المدة أن يتصل بأكبر علماء فرنسا، مثل أرنو (Arnauld) حيث دارت بينهما مناقشات فلسفية ولاهوتية طويلة، واتصل كذلك بهويغنس (Huygens) واطلع على أبحاث باسكال، وأتقن الرياضيات. واستكشف في عام 1676 حساب الفوارق، فاكتسب شهرة كبيرة بوصفه رياضياً بارعاً.

وبعد وفاة البارون دو بوانبورغ وأمير ميانس قبل ليبنتز



وظيفة أمين مكتبة دوق برنشفك لونبرغ في هانوفر، ولكنه قبل أن يتسلم مهام وظيفته الجديدة وبعد أن غادر باريس، توجه إلى لندن حيث قابل الرياضي كولنز (Collins) صديق نيوتن، ثم مرّ بأمستردام حيث قابل سبينوزا، وباحثه في موضوعات ميتافيزيقية.

ولم يبرح ليبنتز هانوفر في السنين الأربعين الأخيرة من حياته، اللهم إلا ليجمع بعض المستندات الخاصة بأسرة برانشفك لونبرغ التي بدأ يكتب تاريخ حياتها. فجال في أرجاء ألمانيا وإيطاليا منقباً باحثاً عن المستندات. ونشر عام 1701 ما تجمع لديه واستمر هكذا في النشر عن هذه الأسرة حتى عام 1711.

وفي عام 1711 توجه إلى قيصر روسيا بطرس الأكبر وعرض عليه منهاجاً لتنظيم روسيا مدنياً وخلقياً، ثم ذهب إلى فيينا إلى قصر الإمبراطور وهناك قابل الأمير أوجين دو سافوا ووضع له كتاب المونادولوجيا وهو خلاصة فلسفته. ثم تفرّغ ليبنتز للموضوعات الفلسفية في السنوات الخمس عشرة الأخيرة من حياته.

وإليه يرجع الفضل في إنشاء كلية العلوم في برلين بمساعدة الملك فردريك الأول ملك بروسيا. كما أنه كان يعمل دائماً على توحيد الكاثوليكية والبروتستانتية وعلى تحقيق الوحدة المعنوية والثقافية لألمانيا. ولكن أحد القسس البروتستانت رماه بالزندقة، وأثار عليه الرأي العام. وانتابه المرض فأقعده، وتوفي يوم 14 تشرين الثاني/ نوفمبر سنة 1716 ودفن "كأنه قاطع طريق لا رجلاً كان زينة وطنه" فلم يؤبنه سوى كلية العلوم بباريس بلسان أمين سرها الدائم فونتنل.



يقول بوترو (Boutroux) إن ليبنتز يتميز بميزتين الأولى: حب الاستطلاع والتعمق في معرفة الأشياء والعثور على ما هو جديد، والثانية بحثه في مؤلفات الآخرين لا على ما يقبل النقد، بل على ما يستحق أن يؤخذ بعين الاعتبار، مما يدل على استعداد خلقي يجعله ينظر إلى الأشياء نظرة تفاؤلية.

مؤلفاته

لم تحصَ بعد جميع مؤلفات ليبنتز. وفي عام 1937 حاول الأستاذ رافييه (Ravier) أن يصنفها فعثر على 900 منها، ويبلغ عدد من نشر أو أعاد نشر بعض مؤلفاته حوالى الثلاثمئة عالم. وبالرغم من أنهم نشروا إلى الآن رسائل موجهة إلى أكثر من 800 مراسل، فمن المحتمل أنه لا تزال هناك رسائل مطوية في خزائن أسرته. ونذكر على سبيل المثال أسماء من نشروا مجموعات بمؤلفاته:

نشر راسب (Raspe) عام 1763 مجموعة "بمؤلفات ليبنتز اللاتينية والفرنسية" وعام 1767 نشر دوتنز (Dutens) مجموعة أخرى وفي عام 1840 نشر إردمان (Erdman) مجموعة أخرى وفي عام 1875 نشر غيرهارت (Gerhardt) مجموعة جديدة، وكذلك في عام 1857 فوشيه دو كاريل (Foucher De Careil) وفي عام 1866 أو. كلوب (O. Klopp) وفي عام 1900 جانيه (Janet) وفي عام 1923 نشرت أكاديمية العلوم في بروسيا مجموعة جديدة.

ومن أهم المؤلفات التي نشرت، ويبلغ عددها أكثر من مئة مؤلف، نذكر:



تأملات في المعرفة (يهاجم فيها ديكارت هجوماً منطقياً) نشرها عام 1684 ومن عام 1686 إلى 1690 نشر المنهاج الحقيقي للفلسفة واللاهوت ورسائله مع أرنو (في رسالة بتاريخ 1690 يقول ليبنتز إن اتصال النفس بالجسد، وفعل جوهر في جوهر سببه التناسق السابق).

وفي عام 1691 نشر رسالة عنوانها "إذا كان جوهر الأجسام قائماً في الامتداد". وفي عام 1693 نشر مؤلفه فكرة الحق والعدل. وفي عام 1694 مبادئ الفلسفة الأولى وفكرة الجوهر (يلح ليبنتز على الأسباب التي منعته من القول إن جوهر الأجسام هو الامتداد، مثل ما قال ديكارت ويلح أيضاً على طبيعة الجوهر، ويقول إن الجوهر قوة ومجهوداً، هو واسطة بين القوة المعراة والفعل الحقيقي".

ثم نشر طريقة جديدة في طبيعة الجواهر وفي اتصالها (1695) (يلح في هذا المؤلف على التناسق السابق بين النقط التي هي جواهر، وعلى التناسق السابق بين النفس والجسم، وهذا التناسق نوع من التناسق العام. ومنذ هذا الوقت أطلق ليبنتز على نفسه لقب صاحب نظرية التناسق السابق).

ونشر رسالة في المنطق (1696) وتاريخ اللغة (1698) وكتب عام 1704 محاولة جديدة في الفهم الإنساني (يرد فيها على قول لوك بأن فكارنا كلها مكتسبة من التجربة) وتأملات في مبدأ الحياة (1705) ومن 1706 إلى 1716 رسائل إلى الأب دو بوس (*Des Bosses*) وشرحاً خاصاً بروح الحيوانات (1710)، وفي الحرية



وفي الحكمة (1710) رسالة في الإلهيات (يحاول أن يوفق فيها بين مسألة الشر وحرية الاختيار عند الإنسان من جهة، وقدرة الله وطبيعته من جهة أخرى". المونادولوجيا (1714) ومبادئ الطبيعة والنعمة (وهما ملخصان لفلسفته ولنظريته في التناسق العام وفي جوهر المونادات). ثم رسائله مع كلارك (Clark) (1716) (هذه الرسائل تبحث في الله والفضاء، والزمان، بينما رسائله مع دو بوس تبحث في الموناده والمادة والجسم والجوهر المادي، ورسائله مع بورغيه (Bourguet) تبحث في الإدراك واكتمال المخلوقات اكتمالاً متزايداً) وهناك عدد كبير من المؤلفات لم يُحصَ بعد.



فلسفته

لما بدأ ديكارت يتأمل في المسائل الفلسفية الكبرى شك في كل ما اكتسبه من معرفة عن طريق الأساتذة أو الكتب، وحاول أن يشيد فلسفته على أساس متين، وأن تكون أجزاؤها متماسكة. ولكن ليبنتز، بالعكس، كان يعتقد أنه يوجد قسط من الحقيقة في كل ما وصل إلينا من السابقين، وعلينا أن نبحث عنه، ولكي نصل إلى نتيجة علينا أن نضع قائمة بالمعارف والآراء التي وصلت إلينا وأن نخطّ منهاجاً يساعدنا على السير قدماً.

أنواع الفِكَر

يميز ليبنتز عدة أنواع من الفِكَر. أولاً: الفِكَر البسيطة التي لا يمكن تجزئتها ولا تعريفها لأنها ليست مركبة من فِكَر أخرى أبسط منها ثانياً: الفكر المركبة من فكر بسيطة، سواء من فكرتين بسيطتين أم أكثر، وهذه الفِكَر يمكن تعريفها. ثالثاً: الفِكَر المركبة وتنقسم بدورها إلى فِكَر غامضة، وإلى فِكَر واضحة. تكون الفكرة، مثلاً إذا رأيت حيواناً في غاب لا أستطيع أن أعرف نوعه. وتكون الفكرة واضحة في عكس ذلك. رابعاً: الفِكَر الواضحة،



وهي إما مختلطة وإما متميزة، المختلطة هي التي لا نستطيع أن نتبين عناصرها بواسطة التحليل، والمتميزة هي عكس ذلك. خامساً: وأخيراً تكون الفِكَر المتميزة أما مناسبة وأما غير مناسبة، وهي نادرة جداً، والمناسبة هي التي تعرف جميع عناصرها تعريفاً تاماً. ونجد هذا النوع من الفِكَر في الرياضيات، وغير المناسبة هي التي لا نميز إلاّ جزءاً من عناصرها إذ إننا لم نحللها تمام التحليل.

تنظيم مواد المعرفة

وعلى هذا الأساس يشيد ليبنتز منطقه، فهو يريد أن يحدد أولاً كل ما نعرفه. ويكون ذلك حسب ترتيب أبجدي وحسب ترتيب الموضوعات. وهكذا تكون أمامنا جداول واسعة يسترشد بها الباحث ويرجع إليها متى شاء. وهذه الجداول هي: **أولاً:** جدول بالفِكَر البسيطة التي لا يمكن تعريفها والتي تتكون منها الفِكَر المركبة. **ثانياً:** مجموعة جداول بالفِكَر المركبة من فكرتين بسيطتين أو ثلاث أو أربع أو أكثر، مع التعريف الدقيق لها، أعني مع ذكر الفِكَر البسيطة المكونة لها، والعلاقة بين هذه الفِكَر البسيطة (لقد عثر ضمن أوراق ليبنتز على قوائم بمثل هذه الفِكَر ونشر بعضها). **ثالثاً:** قائمة عامة بكل الأوليات المستخدمة في العلوم، الأوليات العامة، مثل مبدأ الذاتية، ومبدأ السبب الكافي، ثم الأوليات الخاصة، مثل أوليات الهندسة والأخلاق ويجب أن يكون عددها قليلاً جدّاً. رابعاً: قائمة عامة بالحقائق الكبرى التي أثبتتها التجربة والملاحظة حسب تعليمات بيكون.

وقد فكر ليبنتز في تكوين جمعية تقوم بمثل هذا العمل،



أطلق عليها اسم أصدقاء الله (Théophiles)، يخضع أعضاؤها لنظام واحد، وينذرون أنفسهم لهذا العمل الذي يمكن إنجازه في عشر سنوات على الأكثر، وحينئذٍ يمكننا أن نتبين المسائل التي حلت حلاً نهائياً، والمسائل التي بقيت معلقة. ويسهل التقدم في طريق المعرفة.

منهاج المعرفة

ويلاحظ ليبنتز أن جمع هذه المادة كلها لا يكفي، بل نحتاج إلى معرفة طريقة استخدامها، أعني يلزم لها منهاج. لذلك أخذ يستعرض المناهج السابقة:

انتقد منهاج ديكارت، وقال إنه يشبه نصيحة الكيماوي حين يقول لأحد تلامذته: "خذ ما يجب أخذه، وافعل ما يجب فعله تنل ما تريد". لقد غاب عن الكيماوي أن يعين ما يجب أخذه، وكيف يجب أن يؤخذ. ووقع ديكارت في الخطأ نفسه حين قال: "إني لا أقبل إلا ما يبدو بديهياً لعقلي". ولكن أي ضمان لدي أن ما يبدو لي بديهياً هو في الواقع بديهي؟ ألا توجد بديهيات خاطئة؟ وكيف نميزها من البديهيات الصائبة؟ ثم يقول ديكارت: "جزّئ الشيء إلى أجزاء بقدر ما يلزم". ولكن ما هي الأجزاء التي يجب أن أصل إليها في التجزئة؟ ويقول أيضاً: "أجرِ الإحصاءات والمراجعات اللازمة". ولكن كيف أعرف أن الإحصاءات التي أجريها هي الإحصاءات اللازمة؟ لا يمكننا أن نتقدم في طريق المعرفة بواسطة منهج من هذا القبيل. وينتهي ليبنتز قائلاً: "إن ديكارت يعدنا بالماس في "مقاله في المنهج" ولكنه لم يقدم لنا إلا فحماً عادياً".



ومنهاج بيكون التجريبي ناقص، لأنه لا يستطيع أن يبرهن على ضرورة أية قضية، و يبرهن فقط على عمومية القضية. ولما كان موضوع العلم تحديد الحقائق الثابتة تماماً، فكيف يرضى العلم بالتحقيق التجريبي للافتراضات، وهذا التحقيق قابل للتغيير؟

أما الطريقة القياسية المستخدمة في العصر الوسيط فإنها جيدة بلا شك، ولكنها تحتاج إلى تبسيط وإتقان.

الجبر

ثم يلاحظ ليبنتز أن منهاج الجبر أحسن منهاج، إذ إنه يرمز إلى فكرة بواسطة رموز ثابتة تعبر عن الفكرة تعبيراً واضحاً. والمعادلات الجبرية تساعد انتباهنا. ومثل ما ساعد الجبر في لتعبير عن الهندسة كذلك يمكنه أن يساعد في التعبير عن أفكارنا: فيمكننا أن نرمز إلى كل فكرة في الفِكَر البسيطة والمركبة برمز معين كرموز الجبر، ونعبر عن الفِكَر المركبة بواسطة مجموعة معينة من الرموز. ولكن لم يعين ليبنتز نوع هذه الرموز تعييناً نهائياً، فيحاول أن يستخدم أحياناً رموزاً هيروغليفية وأحياناً أشكالاً هندسية، وأحياناً أرقاماً وأحياناً حروفاً. ومهما يكن الرمز فالتعبير عن الأفكار المركبة وعن القضايا السالبة أو الموجبة أو الكلية أو الجزئية يكون بواسطة معادلات حبرية. وكان ليبنتز أول من وضع أسس المنطق الرمزي (Logistique) دون أن ينجزه.

الميتافيزيقيا – البحث عن الجوهر

لقد قال أصحاب المذهب الذري قديماً إن التجربة تدل على دلالة قاطعة على وجود أشياء مركبة، وحيث يوجد المركب يوجد



حتماً البسيط، لأنه لو كان كل مركب مكوناً من عناصر مركبة هي أيضاً، لاستحال علينا تفسير أي مركب كان. لذلك يلزم أن توجد عناصر بسيطة تتكون منها المركبات. ويلزم أن تكون هذه العناصر بدون أجزاء. هذا هو المذهب الذري القديم مثلما فهمه لوقيبس، وديموقريطس، وأبيقوروس. واعتقد أصحاب المذهب الذري من المدرسيين أن هذه العناصر البسيطة هي جسيمات غير قابلة للتجزئة.

ولكن ليبنتز، وهو متأثر بالرياضيات، لاحظ عيباً في هذا القول الذي أتى به أصحاب المذهب الذري من المدرسيين، فقال إن كل جسم، مهما كان ضئيلاً، له امتداد، وكل امتداد قابل للتجزئة. فكيف يجوز لجسم ممتد أن يكون بسيطاً؟ وانتهى ليبنتز إلى أن هناك تناقضاً في القول إن الذرة ممتدة، لأن مثل هذا القول يؤدي إلى أن الامتداد غير قابل للتجزئة. واستنتج من ذلك أن العناصر البسيطة هي ذرات غير ممتدة أعني ذرات لا جسمية.

ولكن هل مثل هذه الذرات موجودة؟ وإذا وجدت فما هي طبيعتها؟

يقول ليبنتز إن التجربة الباطنية تكشف لنا عن كائن روحاني، أعني عن جوهر أحد وغير قابل للتجزئة، وهو بمثابة ذرة لا جسمية. إن هذا "الأنا" ألذي اشعر بأنه يفكر، ويحس، ويريد، لا شك في أنه جوهر، وأحد، وغير قابل للتجزئة، ودائم بالرغم من التغيرات التي تمر بها. فهو وحدة جوهرية لا جسمية. وأطلق ليبنتز على هذه الوحدة لفظ "مونادة" (وهو لفظ يوناني



معناه الوحدة). وينتهي ليبنتز إلى أن العالم بأسره مكون من مونادات مماثلة للمونادة التي نعثر عليها بوسطة التجربة الباطنية.

وهذه المونادة التي عثرنا عليها في داخلنا هي "إدراك" (Perception)، أعني أنها مرآة تعكس الوجود وتعكس نفسها إذ إن كل الأشياء متصلة. فلا يمكن إدراك جزء دون إدراك الكل. ولكن كل مونادة تدرك العالم من جهة خاصة بها، فهي بمثابة عالم مصغر يعكس العالم الأكبر.

والمونادة هي أيضاً "نزوع" (Appetition) أعني أنها حاصلة على ميل يدفعها إلى أن تمر من إدراك إلى إدراك آخر. ووجود هذا النزوع في المونادة يفسر اللذات والآلام التي تشعر بها، والرغبات والشهوات المتولدة منها. فالنزوع هو أول محرك للإرادة إذ إن الإرادة هي رغبة يضيئها العقل.

وليس في المونادة سوى الإدراك والنزوع. ويقول ليبنتز إن الإدراك يتضمن النزوع. والنزوع هو المجهود الذي يقوم به الإدراك الغامض حتى يصبح إدراكاً واضحاً، أو بمعنى آخر، النزوع هو المجهود الذي تقوم به المونادات، وهي بمثابة آلهة صغيرة، كي تقترب، بقدر المستطاع، من الإله الكامل الذي يسود الكل.

وعلى ضوء هذه المونادة التي اكتشفناها في داخلنا يريد ليبنتز أن يفسر بقية المونادات في العالم، أعني الجهاد والنبات والحيوان، معتمداً على نظريته الرياضية في حساب اللامتناهيات Calcul)



(infinitésimal التي وجدت لها مثيلاً في الإدراكات الصغيرة أو "الإدراكات غير المشعور بها" الموجودة عندنا. لما كانت كل علّة تحدث معلولاً فكل جزء من هذه العلّة يحدث جزءاً من هذا المعلول. مثلاً لكي أسمع صوت الأمواج، وهو صوت ناتج من مجموعة أصوات، يجب أن أسمع صوت قطرتين من الماء تتصادمان، ولو لم أشعر بهذا الصوت، لذلك وجب التمييز بين الإدراك المتميز والمعلوم بالشعور (Aperception)، والإدراك الضعيف غير الواقع في الشعور (Percetiption). وان لم يكن لدينا هذه الإدراكات الضعيفة فكيف نعلل محافظتنا على الذكرى، وكيف نعلل عمل المخيلة، وهو عمل لا نشعر به؟ وكيف نعلل أن "الأنا" مستمر أثناء النوم العميق، ونشعر به عند اليقظة؟

يعتمد ليبتز على كل هذه المشاهدات في تشييد مذهبه في المونادة: لما كانت الإدراكات تختلف بدرجة التمييز والوضوح، كذلك المونادات تختلف بالدرجة لا بالطبيعة. فالمونادات الدنيا حاصلة على إدراك ضعيف غير واقع في الشعور، كما أنها حاصلة على نزوع مماثل لهذا الإدراك. ولما كان نزوعها غير مضاء بنور العقل فهو مجرد ميل، لا إرادة. وهذه المونادات مثلها مثل رجل نائم نوماً عميقاً فاقد الوعي بعد أن دار بسرعة كبيرة حول نفسه مدة من الزمان، وهذه المونادات هي "مراكز قوة"، هي قوى فعالة موجهة، إنها تسعى وراء اللامتناهي إنما بشكل غامض. فهي كمالات أولى. وهي ما نسميه الأشياء غير المعضونة.

وفي درجة أسمى نجد مونادات أرقى عند النبات، وأرقى



منها عند الحيوان، حيث نجد بجانب الإدراكات الضعيفة غير المشعور بها، إدراكات مشعوراً بها، وعليها يقوم التذكر، فتأتي بأعمال تحاكي العقل، ولكنها تختلف عنه. مثلاً نرى أن الكلب الذي نهدده بالعصا ينبح ويهرب، فهو يفعل ذلك لا نتيجة للتعقل، بل إن مشاهدته العصا جعلته يتذكر الضرب الذي ذاقه من قبل والألم الذي تسبب عن الضرب. ويسمي ليبنتز مثل هذه المونادات أرواحاً (Ames).

ثم في درجة أسمى من هذه الارواح تأتي الأنفس (Esprits) وفي كل نفس نجد إدراكات واضحة وشعوراً وتذكراً وعقلاً. ولكن العقل في بادئ الأمر هو ميل لا شعوري للتفكير. ويكون هذا التفكير بمقتضى مبادئ، كمبدأ عدم التناقض ومبدأ السبب الكافي. وتعتبر هذه المبادئ عامة وضرورية. فمبدأ عدم التناقض يمنعنا من قبول الشيء ونقيضه في الوقت نفسه وعلى الوجه ذاته، ومبدأ السبب الكافي يضطرنا أن نقول إن لكل شيء سبباً يحدثه، وعلّة حدث من أجلها. وهذه المبادئ ترشدنا في التجربة، وتجعلنا نتحكم فيها عندما ندرك عللها، كما أننا نسترشد بهذه المبادئ في أفعالنا الخلقية.

ويقول ليبنتز إنه توجد فوق هذه النفس المتناهية، أعني المونادات البشرية نفس لا متناهية، وهي الله، وهو حائز أيضاً على فهم وإرادة. ولكن فهمه واضح تمام الوضوح، فهو يدرك منذ الأَزل بواسطة الحدس، لا كل ما هو حقيقي فحسب، بل كل ما هو ممكن. أما إرادته فهي على وجهين: إرادة سابقة، وهي متجهة نحو



الخير المطلق الكامل، وإرادة لاحقة تحدث أحسن العوالم الممكنة.

أما من حيث البراهين على وجود الله، فيقول ليبنتز أنه بدون وجود الله يستحيل تعليل منشأ العالم، والحركات التي تحدث فيه، كما يستحيل تفسير الغائيّة الواضحة في العالم.

وأخيراً يتصور ليبنتز العالم وكأنه مجموعة عظيمة متماسكة من المونادات اللامادية الحية. والأجسام اللاعضوية مجموعات من المونادات من النوع الأول. والنبات مجموعات من هذه المونادات خاضعة لنفس. أما الله فإنه روح محض، خالٍ من كل إدراك غامض، وحائز على فكرة واضحة كاملة شاملة. وجميع المونادات تسعى إلى الله، ولولا العوائق الموجودة فيها لحققت جميعها الألوهية في نفسها، وأزالت هذه الأجزاء الغامضة الموجودة فيها.

صعوبات

هناك عدة صعوبات تعترض هذه النظرية: إذا كان العالم مكوناً من مونادات لا مادية، فكيف يبدو لنا على الشكل عالم مادي ندركه بواسطة الحواس ؟ ثم إذا كانت هذه المونادات مجردة الأجزاء فكيف نعلل مفعول الواحدة في الأخرى ؟ وكيف نفسر إدراك بعضها لبعض ؟ وكيف نعلل فعل المونادات الموكنة للجسم في الأنفس، وفعل الأنفس في الجسم؟ ثم كيف نعلل وجود الشر مع القول إن الله كامل وقد أحدث أحسن عالم؟

يحاول ليبنتز أن يرد على كل هذه الأسئلة، فيقول:



أولاً : لقد ميز ديكارت في الأجسام "كيفيات ثانوية" و"كيفيات أولية"، وعرف الكيفيات الثانوية بأنها جميع كيفيات الأجسام ما عدا الامتداد وخواصه الهندسي، إذ إنه اعتبر الامتداد الكيفية الأولية الوحيدة للأشياء. ثم قال ديكارت إن الكيفيات الثانوية في الأجسام هي في الواقع حالات ذاتية، أعني يشعر بها الإنسان، فلا اللون هو كما نشاهده، ولا الصوت هو كما نسمعه، ولا الحرارة، ولا الأرابيح، ولا الصلابة... إلخ، هي كما نشعر بها، إن كل هذه الكيفيات لا توجد إلا في تصوراتنا، ولا معنى لها سوى توجيه حياتنا وإرشادها. أما الكيفيات الأولية للأجسام فهي بالعكس، موجودة حقيقة، وهي تكون جوهر الأشياء المادية. فالامتداد في رأي ديكارت حقيقة ميتافيزيقية.

ولكن ليبنتز ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه ديكارت، وقال إن الامتداد الهندسي ليس الماهية الميتافيزيقية للجسام، لأنه لو كان الأمر كذلك، لما استطعنا أن نعلل الفرق الموجود بين شيء مادي وشيء مادي آخر، إذ إن جميع أجزاء الامتداد المتجانس متشابهة تماماً. فإذا أخذنا جزءاً منها ونقلناه إلى مكان آخر حيث يوجد جزء آخر من المادة، لما استطعنا أن نميز جزءاً من جزء. ثم كيف تستطيع الحركة أن تحدث في الامتداد المتجانس الفوارق التي نحس بها؟ فمهما تغير الأشياء أماكنها، لن نستطيع أن نميز شيئاً من شيء آخر. ثم إذا كان الامتداد هو ماهية الأجسام فكيف نعلل مقاومة الأجسام المادية، إذ إن المادة تبدو لنا قوة قصور، فهي ليست امتداداً، كما قال ديكارت. لقد كانت نظرية ديكارت الآلية (الميكانية) خطوة في سبيل النظرية الحقيقية أعني نظرية الدينامية.



وكيف نعلل حينئذٍ وجود الفضاء والزمان والمادة في هذه النظرية الديناميّة.

يقول ليبنتز إن الفضاء هو نظام الظواهر الحادثة معاً في وقت واحد: إننا ندرك كمية من الأشياء التي نشعر بأنها ممتدة، وبأن بعضها يحد البعض الآخر، وبأنها تتحرك الواحد بالنسبة إلى الآخر. فإذا جردنا هذه الأشياء بالخيال، وفكرنا في المكان الذي كانت تشغله، وفي ما يجعل تنقلها ممكناً حصلنا على فكرة الفضاء الخالص المحض. ولكن مثل هذا الفضاء لا يوجد في التجربة، ونحن نكوّن فكرة عنه بفضل التجربة، وبعد أن نكوّن فكرة عنه نحدد خصائصه. فالعالم الممتد الذي نشاهده يختلف عن الفضاء الهندسي المجرد.

وأمر الزمان مثل أمر الفضاء. إن الزمان هو "نظام الظواهر المتعاقبة". نحن لا ندرك أبداً زماناً فارغاً تماماً، أعني لحظات متجانسة تتعاقب، إن ما ندركه هو خلاف ذلك: نحن ندرك مجموعة من الحوادث الملموسة تتعاقب بلا انقطاع. ولكي ندرك الزمان الخالص نجرد ما فيه من محسوسات ونتأمل في تعاقبها المستمر المنتظم.

والحركة المجردة أمرها أمر الفضاء المجرد، إذ إن ما ندركه هو حركة محسوسة في مدة معينة.

وينتهي ليبنتز إلى أن كلام ديكارت في الكيفيات الثانوية كلام صحيح وينطبق أيضاً على ما سماه ديكارت بالكفيات الأولية،



لأن الامتداد هو من نوع الصفات الثانوية، مثل الصوت، واللون والحرارة ... إلخ، فهو وجه آخر ننظر عبره إلى الأشياء.

ولكن ما معنى إدركنا للعالم الخارجي؟

يقول ليبنتز إن إدراكنا للعالم الخارجي هو حلم متماسك وحلم قائم على أساس.

إنه حلم تماسك، لأن من خصائص الحلم أن يكون مجموعة صور شخصية، يدركها الشخص، ولا توجد إلا في نفسه وبنفسه ولنفسه. ولكن صور الأحلام العادية ينقصها التماسك، فهي مفككة، وإدركنا للعالم هو عبارة عن إحساسات وصور نعتقدها حقيقية، ولكنها ظل مثل الظل الذي يشاهده المسجونون في الكهف الذي يذكره أفلاطون في قصته في كتاب الجمهورية. والفرق الوحيد بين الحلم والواقع، هو في تماسك أجزاء كل منهما: فأجزاء أحلامنا غير متماسكة، ومتقطعة، بينما إدراكاتنا مستمرة ومتماسكة، وذلك لأن هذا الحلم المتماسك قائم على أساس.

إن إدراكاتنا تمثل لنا عالماً مادياً ممتداً حائزاً على صفات عديدة من لون وحرارة وأراييح... إلخ. وهذا العالم واقع في الفضاء ويتغير في الزمان. ولكن في الواقع العالم هو مونادات لا جسمية غير موجودة في الفضاء ولا في الزمان ولكن هناك تناسق كامل بين العالمين، العالم المادي كما يبدو لنا، وعالم المونادات، فالعالم الذي ندركه يرمز إلى العالم الحقيقي، دون أن يكون شبيهاً به.



كيف تتصل هذه الجواهر بعضها ببعض ؟

كانت المشكلة، قبل ليبنتز، خاصة بمعرفة اتصال جوهر مادي بجوهر روحاني، أعني خاصة بكيفية اتصال الجسم بالنفس. وهذه المشكلة قديمة في الفلسفة الثنائية، القائلة بمبدأين اثنين مختلفين، وازدادت حدتها بعد ديكارت الذي جعل جوهر الجسم في الامتداد وجوهر النفس في الفكر. ولما لاحظ ديكارت أن الجسم يؤثر في النفس عند إدراكها للأشياء، وأن النفس تؤثر في الجسم لدى الأفعال الارادية، جعل مركز النفس في الغدة الصنوبرية وسط المخ وقال إن حركاتها تترجم بواسطة إدراكات في النفس وبواسطة حركات في الجسم. ولكن بقي عليه أن يفسر كيف أن حركة الغدة الصنوبرية تظهر الإدراكات في النفس، وكيف أن الإرادة تسبب حركات الغدة الصنوبرية التي تترتب عليها الأفعال. لم يحل ديكارت هذه المشكلة. وأخفى جهله بقوله إن حركة الغدة الصنوبرية تجعل النفس تشعر بالإحساس، وإن عزم الإرادة يجعل الغدة الصنوبرية تتحرك. فلفظ "يجعل" ليس لفظاً واضحاً بيناً.

وحاول أتباع ديكارت أن يجدوا حلاً لهذه المشكلة، فقال مالبرانش "بالمناسبات"، أعني أن الجسم لا يؤثر مباشرة في النفس، ولا النفس في الجسم، بل الله وحده هو الذي يؤثر في كل منهما. فحركات المخ هي مناسبات لله كي يتدخل ويظهر الإدراك في النفس. وكذلك عزم الإرادة عاجز عن تحريك الجسم مباشرة، ولكن هذا العزم هو أيضاً مناسبة لتدخل الله في تحريك الجسم.



ويقول مالبرانش إن الله لا يفعل بطريق الإعجاز، بل إنه سنّ لنفسه قوانين يحدث بمقتضاها الإدراكات في النفس والحركات في الجسم.

وجد ليبنتز هذا الحل معقداً للغاية، وشبه قول مالبرانش بصانع ساعات يريد أن يجعل ساعتين تشيران دائماً إلى نفسه وذلك بدخله المستمر في تحريك كل واحدة منهما.

وقال سبينوزا إنه ليس هناك سوى جوهر واحد، وهو الله، ونحن ندركه بواسطة صفتين: صفة الامتداد من جهة، وصفة الفكر من جهة أخرى. ثم إن الإنسان حال معين لهذا الجوهر الإلهي، لذلك نحن ندركه على وجهين: وجه الجسم الممتد ووجه النفس العاقلة. فالنفس والجسم هما شيء واحد ننظر إليه على وجهين اثنين، ولا يحدث شيء في وجه منهما دون أن يحدث شيء في الوجه الآخر، فنحن منخدعون في قولنا إن هناك جوهرين مختلفين.

أما ليبنتز فإنه اعتبر كل مونادة وحدة غاية في البساطة، لا أجزاء فيها، فيستحيل على المونادات أن تؤثر إحداها في الأخرى من الخارج، لأن مثل هذه التأثيرات يدل على تحرك في الأجزاء، أو إضافة أجزاء إلى أجزاء، أو طرح أجزاء. فكل مونادة عالم مغلق.

وبالرغم من ذلك يبدو أنها تؤثر الواحدة في الأخرى، وذلك ظاهر في عملية الإدراك. إن كل مونادة لا تدرك فقط بعض المونادات الأخرى بل كلها، بل العالم بأسره. وأجسام الحيوانات



والإنسان مركبة من مونادات دنيا ومن روح أو نفس وهي موناده حاكمة مرتبطة بهذه المجموعة من المونادات الدنيا. وفي هذا الكل توجد علاقة بين عمل المونادات المكونة للجسم وعمل الموناده الرئيسية. ويفسر ليبنتز هذه العلاقة بواسطة نظريته في التناسق السابق. وكان يفتخر بهذه النظرية لدرجة أنه كان يوقع مؤلفاته اللاحقة لها باسم "صاحب نظرية التناسق السابق".

إن الله ليس بساعاتي عاجز، مثل ما تصوره مالبرانش، بل إنه ساعاتي مجيد: هناك طريقة سهلة لصنع ساعتين تشيران دائماً إلى الزمن نفسه، وذلك بأن يضبطهما ضبطاً كاملاً ويجعلهما تبدآن في وقت واحد ويترك آلاتهما تفعل وحدها. هذا ما فعله الله. فإنه جعل بالقوة منذ بداية الخليقة، في كل موناده مجموعة الإدراكات التي ستحوز عليها، وكوّن كل المونادات بحيث إن كل واحدة تنشر إدراكاتها كأنها وحدها، ولكنها تتفق وإدراكات بقية المونادات لحظة فلحظة. فإدراكاتنا لا تأتينا من الخارج، انها تصدر عن باطننا كأنها منبجسة من نبع متدفق. وهذا ما يعلل التناسق الموجود بين جميع الإدراكات. فإذا شاهدت مائدة أمامي الآن ولها خصائص معينة، فليس ذلك لأن المائدة موجودة فعلاً وتؤثر في بصري، ولكني أشاهدها لأني جعلت منذ بداية الكون بحيث أدرك في هذه اللحظة هذه المائدة على ما أدركها عليه الآن، وان الآخرين جعلوا منذ البداية بحيث يدركونها مثل ما هم يدركونها الآن. وهذا ما يعلل الاتفاق بين إدراكاتنا، وهذا ما يفسر لنا لماذا جميع المونادات تبدو كأنها تؤثر الواحدة في الأخرى والحال خلاف ذلك. وهذا ما يفسر لنا ما نعتقده أنه مفعول الجسم في



النفس ومفعول النفس الجسم. وهكذا يعتقد ليبنتز أنه وجد حلاً لمشكلة طالما تعثر في حلها الفلاسفة.

لقد انتقد لوك في كتابه محاولة في الفهم الإنساني نظرية ديكارت القائلة بوجود أفكار غريزية، ومبادئ نظرية وعملية في العقل. ورد لوك كل معارفنا إلى الإحساس، وفتح هكذا الطريق أمام نظرية تداعي المعاني التي سيقول بها ستيوارت مل. ولكن ليبتز رد على لوك قائلاً أن ليس العقل غريزيّاً فقط في الإنسان بل كل ما يدركه موجود غريزياً وبالقوة.

***

ولكن نظرية التناسق السابق تعتمد على الفكرة القائلة بوجود إله مدرك للعالم، عالم منذ الأزل بكل ما سيحدث فيه، نظم كل مونادة وهيأها لظروف معينة، كما إنه نظم كل شيء حتى يضمن التناسق العام.

هل مثل هذه النظرية مقبول؟ وهل هي تتفق وأنواع الشر الموجودة في العالم؟ وهل تتفق والقول بحرية الاختيار عند الإنسان؟ ألا تنعدم المسؤولية في مثل هذه النظرية وينهار معها أساس الأخلاق؟

كم من لاهوتي شعر بحيرة هذه المشاكل؟ وهذا هو الحل الذي أتى به ليبنتز: هو يقول، مثل ما قال من قبله القديس توما الأكويني، إن الله عِلم وإرادة. وعلم الله يدرك منذ الأزل نماذج الأشياء الممكنة المتحققة أو القابلة للتحقيق، وهذه النماذج تذكرنا



بالمثل الأزلية عند أفلاطون، كما أن الله يدرك أيضاً جميع الأفراد الممكن خلقهم دون أن يحدث ذلك تناقضاً، ويدرك أيضاً جميع العوالم الممكنة، وجميع الحقائق الأزلية سواء النظرية أم العلمية أم الخلقية. فكل هذا يكوّن موضوع علم الله.

وإرادة الله تمر بمرحلتين، مثل ما قال الأكويني: الإرادة السابقة والإرادة اللاحقة. فالإرادة السابقة متجهة نحو الخير المطلق، وهذا الخير المطلق متحقق في الله. ولما كان الله لا يريد أن يحدث ذاته مرة أخرى فإنه اختار أحسن العوالم الممكنة ليحدثه، وهذا نتيجة لإرادته اللاحقة. فكل الممكنات تميل إلى الوجود بسبب كمالها والله يسمح لما هو الأكمل بأن ينتقل من حال الإمكان إلى حال الوجود. هذا هو تفاؤل ليبنتز الناتج من مذهبه اللاهوتي القائل بكمال الله.

مسألة الشر

هناك شر ميتافيزيقي، وشر طبيعي (فيزيائي) وشر خلقي. فالشر الميتافيزيقي هو عدم الكمال الفيزيائي، والعقلي، والخلقي في المخلوقات. ولا يستطيع الله أن يتدارك عدم الكمال هذا في اللحظة التي قرر فيها خلق العالم لأن من خصائص المخلوق أن يكون ناقصاً، وألا يكون إلهاً. فكيف نتهم الله بأنه أحدث عدم الكمال هذا وكأن الأمر لازماً؟

أما الشر الفيزيائي فإنه الألم على جميع أشكاله. إن العلاقة بين الأشياء والحوادث وثيقة لدرجة أن بعض هذه الأشياء أو بعض



الحوادث يصبح مستحيلاً إن لم يتحقق بعض الأشياء والحوادث الأخرى. لذلك كان الشر ضرورياً للوصول إلى خير أكبر. فمثلاً كيف نحصل على نتائج مثمرة لعمل ما بدون مجهود مؤلم؟ فالله يسمح بالألم لأنه ضروري للخير الأسمى. ثم إن الله عادل، فهو يريد أن يُعاقَب المجرمون. فالألم هو عقاب على خطأ.

أما الشر الخلقي فهو الخطيئة على جميع دراجتها. لا يمكننا أن نقول إن الله يريدها بل إنه يحرّمها. ويحل ليبنتز هذه النقطة بقوله: نجد أحياناً أنفسنا مرغمين على الاختيار بين شرين، مثلنا مثل الطبيب الذي يجد نفسه مرغماً بأن يكذب على مريضه أو بأن يصدق ويقول له حقيقة مرضه مع علمه بأن هذا التصريح مضر فعلاً بالمريض. ولذلك يختار الطبيب أقل الأمرين سوءاً. وكذلك الحال فيما يتعلق بالله، فانه اختار أقل الأمرين سوءاً: إما ألا يخلق شيئاً وإما أن يخلق أحسن العوالم مع قبول بعض النقائص الخلقية. فإنه اختار أقل الأمرين سوءاً عندما خلق هذا العالم. وهكذا يبرئ ليبنتز الله من عمل الشر.

ولكن هناك مشكلة لا تزال قائمة: كيف يكون الإنسان مسؤولاً عن ذنبه والله يعلم منذ الأزل أنه سيخلقه ليذنب؟ إن ليبنتز لا يقول بإرادة عند الله أو عند الإنسان مثل الإرادة التي يتحدث عنها ديكارت، أعني المقدرة على نفي الشيء ذاته أو إثباته على السواء. إذ إن ديكارت قال بإرادة غير مشروطة عند الله وغير خاضعة لمبدأ عدم التناقض، حتى إنه إذا أراد أن يخلق دائرة مربعة لفعل. ولكن القول بمثل هذه الحرية لا يتفق ومبدأي عدم



التناقض والسبب الكافي، أعني العلية والغائيّة. فكل عمل يقوم به الإنسان أو الله هو عمل محتم ولا سيما فيما يتعلق بالإنسان، فإن أعماله غالباً ما تحدث حسب طبعه، والله وهبه هذا الطبع لغاية معينة. فالحرية، حسب ليبنتز هي قوة موجهة في اتجاه معين، هي تعمل حسب نظام حتمي خاص بها. فحرية الاختيار المطلقة ليس لها وجود في الإنسان ولا في الله. وهذا ما يتفق ورأي سبينوزا في الحية. أما إذا قلنا خلاف ذلك فيكون سببه جهلنا بالعلل التي تدفعنا إلى العمل. فكأن ليبنتز ينتهي إلى القول بالقدر. ولكنه يقول إن القدر على أشكال ثلاثة: القدر المحمدي (الإسلامي)، والقدر الرواقي، والقدر المسيحي. ويقول إن القدر المحمدي هو قدر كسول، فمثلاً إذا رأى المؤمن منزله يحترق، يقول في نفسه: إنه مكتوب لمنزلي أن لا يحترق أو أن يحترق حتى آخره، فلنترك ما هو مكتوب يتحقق ولننتظر. ولذلك ولا يقوم بأية محاولة لإخماد النار، ويخضع قانطاً لأمر الله.

والقدر الرواقي بخلاف ذلك: يقول الرواقي إنه مكتوب لمنزلي أن يحترق بأكمله أو أن يحترق بعضه، وبما أني أجهل ما هو مكتوب فإني أقذف النار بالماء، وإذا اشتدت النار بعد ذلك فما عليّ إلا أن أخضع للأمر.

وفي القدر المسيحي يتساءَل المؤمن أولاً عما هو موافق لإرادة الله المباشرة، وقد كوّن المؤمن فكرة عن هذه الإرادة على ضوء المبادئ الخلقية العقلية والمنزلة. فو يعمل مثل ما يعتقد أن الله يريده أن يعمل، ومهما تكن النتيجة بعد ذلك فعليه أن يخضع



مثل الرواقي لأنه لم يتمكن من أن يمنع ما لم يستطع منعه، ثم يحمد الله على كل حال ويهلّل لما حصل. ويميل ليبنتز إلى هذا الموقف الأخير الذي يفضله على الموقفين الأولين. ويقول إن إلهنا إله طيب، ولنكن مطمئنين من جهته، وكل شيء سينتهي على ما يرام للأبرياء وعلى أسوءِ حال للأشقياء.

الخلود

لما كانت كل موناده خالية تماماً من الأجزاء ولا يمكن تجزئتها، فهي غير ميتة بطبيعتها، لذلك علينا أن نؤمن بخلود الأنفس وإن الأبحاث التي قام بها لووتهوك (Lœwenhoeck) وملبيغي (Malpighi) في القرن السابع عشر برهنت، بواسطة المجهر على وجود حيوانات منوية في بذور الحيوانات. فكأننا كنا موجودين على هذا الشكل قبل أن نولد (هذا الكلام قريب من قول أفلوطين). وسنبقى على هذا الشكل بعد الموت. فوجودنا يكون أحياناً في حقل واسع وأحياناً في حقل ضيق.

فضل الفلسفة المدرسية على ليبنتز

قال ليبنتز أن هناك تبراً دفيناً في هذه الفلسفة المدرسية: وفعلاً اقتبس هو من المذهب الذري فكرة الموناده. والفلسفة الأكوينية تخفي في طياتها تبراً عظيماً اجتهد ليبنتز في البحث والتنقيب عنه.

ولكن هل وفق فعلاً ليبنتز في العثور على الحقيقة؟ هل عالمنا هو فعلاً أحسن العوالم الممكنة؟ لقد رد فولتير على هذا القول رداً لاذعاً. وكلام ليبنتز في الموناده وفي التناسق السابق هل هو كلام



يرضي جميع العقول؟ وهل أنقذ ليبنتز حرية الاختيار عند الإنسان أم نفاها؟

نعم إنه وفق تماماً في مذهبه عندما ألح على فكرة القوة والطاقة التي جعلها من أخص خصائص الأشياء. ومذهبه الدينامي قريب من نتائج العلم الحديث. ثم إنه أول من لفت النظر إلى الإدراكات اللاشعورية التي أثبت علم النفس الحديث أنها تقوم بدور كبير في حياتنا النفسية. ثم إنه ألحّ على وظيفة العقل والمبادئ التي نسترشد بها في المعرفة وشبهها بالعضلات التي نتحرك بواسطتها دون أن نشعر بذلك، ولولاها لما استطعنا أن نتحرك.

وأخيراً إنه سبق عصره عندما اعتبر الأجسام مجموعة مونادات، فقد أثبت العلم مؤخراً أن الجسم هو عبارة عن مجموعة خلايا تحيا كل منها حياة خاصة ومستقلة، ولكنها تابعة الواحدة للأخرى. ولما قال إن كل شيء حي في الطبيعة فإنه سبق العلم الحديث الذي أثبت أن الذرة قوة تعمل دائماً.




مكتبة
الفكر الجديد

تحرير المونادولوجيا

لما اتصل ليبنتز، وهو في فيينا عام 1714، بالأمير أوجين دو سافوا الذي كان من أبرع القواد الحربيين حينئذٍ، رجا إليه الأمير أن يلخص له فلسفته حتى يطلع عليها. فحرر ليبنتز ملخصاً لفلسفته أطلق عليه اسم "المونادولوجيا". ولكثرة إعجاب الأمير بهذا الملخص وضع المخطوط في علبة واحتفظ به كأنه درة ثمينة، ولم يسمح لأحد من أصدقائه، حتى ولا لأعزهم، أن يطالع المخطوط. فشكا أحدهم، وهو الكونت دو بونفال، الأمر إلى الفيلسوف قائلاً: "إن الأمير يحتفظ بمخطوطك مثل ما يفعل الكهنة في نابولي بدم القديس جانفيه، فهو يسمح لي بأن أقبله ومن ثم يغلق العلبة". ورجا دو بونفال إلى ليبنتز أن يحرر له ملخصاً آخر من هذا النوع. فقبل وفعل. ويظهر أن ليبنتز كتب نسخة أخرى لريمون دو منمور، أحد أصدقائه، أرسلها إليه برفقة الكتاب الآتي : "إني أرسل لك مقالاً صغيراً كنت قد كتبته للأمير أوجين دو سافوا ملخصاً فيه فلسفتي. وأملي أن يساعد



هذا المقال على فهم تأملاتي الفلسفية. لقد نشرت عدة مقالات في صحف ليزغ، ولكن أسلوبها كان أسلوباً مدرسياً، ونشرت في صحف باريس وهولندا مقالات أخرى بأسلوب ديكارتي. أما في هذا المقال فاني أحاول أن أعبر عن أفكاري بأسلوب يستطيع أن يفهمه من هو ليس ملماً لا بالأسلوب المدرسي ولا بالأسلوب الديكارتي".

بقي كتاب **المونادولوجيا** مدة طويلة من الزمن مرتبطاً بكتاب **المبادئ العقلية للطبيعة وللنعمة**. وأطلق دوتنز (وهو من بين الذين اهتموا بنشر مؤلفات ليبنتز) على الكتابين اسم **المبادئ الفلسفية أو قضايا فلسفية كتبت للأمير أوجين**. وإذا خلط الناشر الكتابين وجعلهما تحت عنوان واحد فذلك راجع للشبه الكبير بينهما، حتى إن بعض الفقرات في الكتابين متشابهة معنى ومبنى وبمقارنة الكتابين يمكننا أن نقول إنهما حررا في عهد واحد. ومن الممكن أن يكونا عرضين اثنين لفكرة واحدة.

***

ينقسم كتاب **المونادولوجيا** إلى تسعين فقرة، يعرض فيها ليبنتز أفكاره بكل دقة. ولكن العرض مركز، لذلك جاءت بعض الفقرات غامضة. ولا عجب في ذلك لأن هذا الكتاب جاء نتيجة لتفكير استغرق أكثر من ثلاثين عاماً أصبح ليبنتز بعده متشبعاً تماماً بمذهبه، وهو لم يحاول أن يضع نفسه موضع القارئ ويتساءل هل يمكن فهم مؤلفه هذا، بل أراد أن يجمع كل فلسفته في هذه الفقرات المعدودات، وكأنه شعر برضى شخصي عن عمله هذا.



ولما كان هذا الكتاب الصغير ملخصاً لفلسفة ليبنتز وجدنا أن ننقله إلى العربية مع شرح يعطي فكرة شاملة عن فلسفة تدل على عبقرية فذة. ونقدم في نهاية المونادولوجيا ترجمة لكتاب المبادئ العقلية للطبيعة وللنعمة حتى يستطيع القارئ بمقارنة الكتابين ملاحظة الشبه القائم بينهما.

ملحوظة: اعتمدنا في ترجمتنا على النص الفرنسي الذي نشره عام 1881 نولن (Nolen) أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بمونبلييه معتمداً على النسخة الأَصلية التي نشرها أردمان عام 1840. وقارن نولن هه النسخة بالنسخة التي نشرها عام 1881 الأستاذ بوترو معتمداً على مخطوطات هانوفر. وقد حرر ليبنتز كتاب المونادولوجيا باللغة الفرنسية.




مكتبة
الفكر الجديد

المونادولوجيا

مبادئ الفلسفة

أو

قضايا فلسفية كتبت للأمير اوجين (1714)

1 إن المونادة[1] التي سنتحدث عنها ما هي إلا جوهر بسيط

---

1 (1) استخدم ليبنتز لفظ مونادة لأول مرة عام 1697 في رسالة وجهها إلى فَرديلا (Fardella)، وكان يستخدم قبل ذلك الألفاظ الآتية للدلالة على الشيء نفسه وهي: جوهر، صور جوهرية، وحدات حقيقية، قوى أولية، ذرات جوهر، نقط ميتافيزيقي. وكان جوردانو برونو أول من استخدم لفظ موناس (Monas) للدلالة على الجواهر الفراد الحية التي يتألف منها العالم، وكان يطلق على الله اسم مونادة المونادات. والمونادات عند برونو هي أجسام وأرواح في الوقت ذاته، وكلها تعبر، بشكل خاص، عن مونادة المونادات، أو العالم الإله. وكان يشعر بروهنو شعوراً قوياً بأن هناك مشابهة بين الكائنات والحياة العالمية، والرابطة بين المونادات المتناهية والمونادة اللامتناهية وتناسق الأشياء. ولكنه بالرغم من ذلك لم يصل إلى ما وصل إليه ليبنتز في تحلله للمونادات وكلامه عن إدراكاتها... إلخ. كما سيمر.



يدخل في المركبات[2]، بسيط بمعنى أنه بدون أجزاء[3].

2 ومن الضروري أن توجد جواهر بسيطة لأن هناك مركبات[4]، إذ إن المركب هو عبارة عن كومة أو مجموعة

---

(2) يدل لفظ جوهر، عند ليبنتز، على الفاعل اللامتغير الذي يصدر منه الفعل والإدراك، فالجوهر هو الكائن الحقيقي. ويقابله الظواهر المحسوسة. إنه الوحدة التي تقاس بالنسب إليها كثرة التغير. أما كَنْت، فإنه يعتبر الجوهر العنصر اللامتغير في عالم الحركة، أعني كمية المادة أو القوة الثابتة.
أراد ليبنتز أن يصل إلى مبادئ الكائن الأولى، ولكن كَنْت اكتفى بأن يرد تفسير الظواهر إلى قوانين ضرورية. ففلسفة ليبنتز تبحث عن الكائن، عن الجوهر، وفلسفة كَنْت مثالية صرف. ويقول كَنْت إن البحث الميتافيزيقي لا يؤدي إلا إلى فروض، ولكن لهذه الفروض قيمتها.

(3) هذا لا يعني أن المونادة غير حاصلة على عدة صفات. وقوله إنها بدون أجزاء معناه أن عناصر المونادة لا تشغل مكاناً في الفضاء، كما وأن الأفكار البسيطة الموجودة في الأفكار المركبة لا تشغل مكاناً.

2 (4) المركب المقصود هنا هو الجسم، والجسم ليس بجوهر بل هو ظاهرة قائمة على أساس. لما يقول ليبنتز إن الجسم هو مجموعة عناصر بسيطة أعني مجموعة مونادات، فهو لا يعني بقوله هذا إن المونادات هي عناصر الأجسام مثل ما تقول إن الذرات هي عناصر الجسم بمعنى أنها حقائق تشغل أماكن معينة في الفضاء، لا بل إن المونادات هي خارج الزمان والفضاء.
إن الزمان والفضاء لا يوجدان خارج المونادات، إنهما ناتجان من قوة التصور الموجودة في المونادات، ولا يعبران إلا عن ربط الظواهر، أعني ربط الإدراكات الحسيّة. وخارج المونادات وإدراكاتها لا يوجد شيء، لا مادة ولا زمان ولا فضاء. فمن العبث أن تتساءل في أي لحظة من الزمان بدأت المونادات وبدأ العالم. وهكذا يحل ليبنتز الصعوبات العديدة التي طالما شغلت بال الفلاسفة، وخاصة بداية العالم ونهايته.
سيقرر ليبنتز إن المونادة تميل دائماً إلى الكمال، وهذا الميل لا نهاية له، وهذا الاتجاه نحو الكمال هو ما يبرر مجهود المونادات وبما أن هذا المجهود لا متناه فيلزم له زمن لا متناه. وخلاصة القول هي أن المونادات أزلية بالرغم من أنها مخلوقة، متغيرة وغير كاملة، فهناك هوة كبيرة بين أزلية الخالق وأزلية المخلوق. ومعنى



أجزاء بسيطة.

3 وحيث لا توجد أجزاء لا يوجد امتداد، ولا شكل، ولا قسمة[5] ممكنة. وهذه المونادات هي الذرات الحقيقية للطبية أو بالاختصار عناصر الأشياء[6].

4 ولا يخشى أن تنحل[7]، ولا يمكنًا أن نتصور كيف أن جوهراً بسيطاً يستطيع أن يموت موتاً طبيعياً[8].

5 كما أنه لا يمكننا أن نتصور كيف أن جوهراً بسيطاً يستطيع أن يبدأ بداية طبيعية إِذ إنه غير متكوّن بواسطة التركيب[9]

الأزلية يدل على عدم الخضوع للزمان، والزمان هو قانون عالم الظواهر، ويحاول ليبنتز أن يوضح في رسالة إلى كلارك أن ليس للزمان والفضاء حقيقة خارج المونادات وإدراكاتها، فمن العبث محاولة تحديد المكان الذي تشغله الكائنات الحقيقية والعالم في الزمان والفضاء.

3 (5) للذرة، في رأي ديموقريطيس والطبيعيين المحدثين حتى نهاية القرن التاسع عشر، شكل وامتداد. وحسب هذا القول علينا أن نتصور فيها أجزاء. وفعلاً توصل العلم الحديث إلى تفكيك الذرة وردها إلى كهرب سالب وكهرب موجب. وقد سبق ليبنتز هذه النتيجة العلمية الحديثة عندما قال إن الذرة هي قوة أو طاقة غير ممتدة ولا مادية.

(6) يقول ليبنتز إنها عناصر الأشياء، ولا يقول إنها عناصر الأجسام.

4 (7) الانحلال معناه انفصام الرابطة التي تربط أجزاء الكل.

(8) الموت الطبيعي معناه، بالنسبة إلى المركب أو الجسم، انحلال الذرات المكونة له، ولكن الذرات ذاتها غير قابلة للانحلال إذ ليس فيها أجزاء. والمقصود هنا الذرات بالمعنى الذي يقول به ليبنتز.

5 (9) كل جسم يولد في الطبية بفضل تركيب منتظم بين أجزائه. إن ليبنتز يساير ديكارت في نظريته الآلية هنا فيما يتعلق بالمركبات أعني بالظواهر أي =



فيمكننا أن نقول إن المونادات لا تبدأ[10] ولا تنتهي إلا دفعة واحدة، أعني أنها لا تبدأ[11] إلا بالخلق، ولا تنتهي إلا بالانعدام، في حين أن المركب يبدأ ٧ أو ينتهي بأجزاء. ولا يمكننا أن نعلّل كيف تستطيع المونادة أن تتبدل أو تتغير[12] في داخلها بفعل مخلوق آخر، إذ لا يمكن إدخال أي شيء فيها، ولا أن ندرك

= الأجسام. وكَنْت أيضاً سيتفق معهما في ذلك حيث يقول: يجب أن نعلل تعليلاً آلياً تولد جميع الأجسام، ولكنه يضيف قائلاً: "من ذا الذي سيكون هذا النيوتن الجديد الذي يرد تكوين أقل خلية نباتية إلى تركيب آلي؟".

6 (10) في عالم الأجسام التولد هو عبارة عن تركيب، والموت هو انحلال الأجزاء. ويستحيل أن تولد أو أن تموت المونادات مثلما تولد وتموت الأجسام، لأن المونادات بسيطة والأجسام مركبة. ولكن يقول ليبنتز إن المونادات مخلوقة، فهل هي خلقت كلها دفعة واحدة وفي وقت واحد؟ يرد ليبنتز قائلاً إن مدة المونادات مساوية لمدة العالم، إذ إن المونادات هي التي تكون العناصر الحقيقية. ونتساءل هل العالم بدأ، وهل يمكن تحديد تاريخ في الزمان، ومكان في الفضاء لبداية العالم؟ يقول ليبنتز إن الزمان والفضاء لا يوجدان خارج المونادات، وإنهما حاصلان من ملكة التصور الموجودة في المونادات، والزمان والفضاء يعبرن عن رابطة الظواهر، أعني عن رابطة الإدراكات الحسية. وخارج المونادات وإدراكاتها لا يوجد شيء، لا مادة ولا زمان ولا فضاء. فمن العبث أن نتساءل في أي لحظة من الزمان بدأت المونادات وبدأ العالم معها.

(11) لهذا اللفظ معنيان حسب إطلاقه على المونادات أو على الأجسام. إن المونادة لا تبدأ في الزمان لأن الزمان لا يوجد خارجاً عنها وبدونها، والزمان هو النظام بين إدراكات المونادات، ولكن الأجسام تبدأ في الزمان، مثل ما سيوضح ذلك كَنْت فيما بعد عندما يقول إن حقيقة الجسم لا يمكن البرهان عليها إلا بقدر ما نستطيع أن نحدد لها مكاناً معيناً في الزمان والفضاء.

7 (12) يميز ليبنتز بين التبدل والتغير: تبدل المونادة يعني أنها تفقد شخصيتها بواسطة تعديل مضاد لطبيعتها. أما التغير فإنه يحدث من الخارج بفعل مخلوق آخر، وهذا مستحيل في رأي ليبنتز لأن المونادة مغلقة على نفسها، ليس لها نوافذ.



أية حركة داخلية فيها تكون قد أثيرت، أو اتجهت أو زيدت، أو نقصت في داخل المونادة، شأن الأمر في المركبات حيث يوجد تغير بين الأجزاء، ليس للمونادات نوافذ[13] يستطيع أن يدخل فيها أو يخرج منها شيء. إن الأعراض[14] لا تستطيع أن تنفصل عن جواهرها وتسير مستقلة عنها، كما قال من قبل رجال المدرسة[15] فيما يتعلق بالعناصر المحسوسة. فلا يستطيع جوهر أو عرض أن ينفذ من الخارج إلى داخل المونادة.

---

(13) يعلق شلنغ على هذا الرأي بقوله: "إن تعبير ليبنتز هذا موجه إلى الفلاسفة، ولكننا نريد اليوم، على كل حال، أن نتفلسف في حين أننا نستطيع أن نفعل أي شيء آخر إلا الفلسفة. فلو قال لنا أحد إن معارفنا لا تصدر عنا بفعل فاعل خارجي، لأخذتنا دهشة قوية، ولكي نكون فلاسفة يجب أن نعتقد أن للمونادات نوافذ تدخل وتخرج منها الأشياء" (فلسفة الطبيعة).

(14) يرجع التمييز بين الجوهر والأعراض إلى أرسطو، وهو يقابل التمييز بين الموضوع والمحمول. ومن الأعراض ما هو جوهري، مثلاً مجموع زوايا المثلث مساوٍ لزاويتين قائمتين، ومنها ما هو ليس جوهرياً، مثلاً المكان الذي يشغله جسم في الفضاء والزمان.

(15) أراد بعض رجال المدرسة أن يجددوا نظرية ديموقريطس فقالوا إن الأشياء الطبيعية، أي المادية، لا تؤثر في النفس ولا تظهر لها صفاتها المحسوسة من لون وصوت... إلخ. إلا بواسطة جزئيات تنفصل عن الأجسام وتقدم صورة مصغرة عن صفاتها. ولكنهم اختلفوا فيما يتعلق بطبيعة هذه الجزئيات، لقد قال أتباع المذهب الذري قديماً ومن تبعهم من رجال المدرسة إن الجوهر المادي لا يستطيع أن يؤثر في جوهر آخر إلا بواسطة التماس أو بواسطة شيء مادي، وحاولوا بعدئذ أن يفسروا تأثير الجسم في النفس. ولكن ديكارت قال إن الصفات المحسوسة ما هي إلا إحساسات "الأنا" تحدثها في النفس حركات المادة الخارجية. ويقول في "مقاله في الضوء" إنه يريد أن يحرر العقول من كل هذه الصور الصغيرة المتطايرة في الفضاء، والمسماة بالأنواع المريدة (Espèces intentionnelles) التي تشغل كثيراً بال الفلاسفة.



8 ومع ذلك يجب أن تكون المونادات حائزة على بعض الصفات، وإلا لم تبق حتى كائنات[16]، وإن لم تتميز الجواهر البسيطة بصفاتها[17] فلن نستطيع أن ندرك أي تغيير في الأشياء، إذ إن ما في المركب لا يحدث إلا من عناصر غريبة عنه وبسيطة. وإذا كانت المونادات خالية من كل صفة، فلن تتميز الواحدة من الأخرى لأنها لا تتميز أيضاً بالكم:

ويترتب على ذلك أننا إذا افترضنا وجود الامتلاء فكل مكان لن يتلقى أبداً أثناء الحركة إلا ما يعاجل الذي كان فيه، ولن نستطيع التمييز [18] بين حال للأشياء وحال آخر.

---

8 (16) إن الكائن غير المعين، الخالي من كل صفة، لا يختلف عن العدم، ونجد هيجل، في مستهل منطقه، يعتبر الكائن غير المعين عدماً. ويلاحظ أن ليبنتز لا يقول بأنه يلزم للمونادة صفة واحدة، بل بعض الصفات، أعني أكثر من صفة واحدة، كي يمكن تمييز المونادات الواحدة من الأخرى. ولولا هذه الصفات لجاءت جميع المونادات متشابهة، ولم يعد في الاستطاعة تمييزها لأنها خارج الزمان والمكان. فتكون إذن كائناً واحداً.

(17) لقد ألح أرسطو على الفرق بين الكيف والكم في الكائن، بينما رد فيثاغورس الكائنات إلى العدد، وردها ديموقريطس إلى الشكل والحركة، وقالا إن الشيء الحقيقي هو ما يقاس. ولكن أفلاطون وأرسطو قالا إن التحديدات الرياضية لا تقع إلا على خارج الأشياء، أعني على الظواهر المحسوسة، أما باطن الكائن فليس فيه إلا الفكر والقوة، أعني حالات الحياة الروحية أو بمعنى آخر الصفات. ويعتبر ليبنتز صفات المونادات حالات داخلية لها، متفقاً ذلك مع أفلاطون وأرسطو.

(18) لو كان كل شيء في المونادات متشابهاً وثابتاً، غير متحرك، لانتفى التغير وانتفت الحركة، لأن الحركة لا تلاحظ إلا بمقابلتها بحركة أخرى تختلف عنها إما في السرعة وإما في الاتجاه. ولكن هذا القول لا يصدق إلا إذا افترضنا الامتلاء في العالم. أما إذا افترضنا وجود الفراغ فيمكن ملاحظة الحركة ومقياسها بالنسبة إلى هذا الفراغ. وافتراض وجود الفراغ المطلق ينافي العقل.



9 ويجب أيضاً أن تكون كل مونادة مختلفة عن الأُخرى[19] لأنه لا يوجد قط في الطبيعة كائنان متشابهان تمام التشابه، حيث يستحيل وجود فرق داخلي، أو فرق قائم على الصفات الداخلية[20].

10 وأسلم أيضاً بأن كل كائن مخلوق عرض للتغير[21]، وهكذا شأن المونادة المخلوقة أيضاً، كما أن هذا التغير مستمر، متصل[22] بكل واحدة منها.

---

9 (19) لمبدأ اللاامتيازات أهمية كبرى في فلسفة ليبنتز وفي الفيزياء عنده. وهذا المبدأ هو في الواقع تطبيق لمبدأ أعم هو مبدأ السبب الكافي. لا يجد ليبنتز داعياً لأن يخلق الله كائنين متشابهين تمام التشابه على الإطلاق. لذلك يقول إن الملاحظة بواسطة الآلات الدقيقة تبين لنا دائماً فرقاً خفياً خلف التشابه الخارجي بين الكائنات. يبدو أن أول من عبر عن مبدأ اللاامتيازات هو نيكولا دو كوس (Nicolas de Cues) بقوله: يستحيل وجود عدة كائنات متشابهة تماماً، فلو كان الأمر كذلك لما كانت هذه الكائنات عديدة بل كائناً واحداً مساوياً لذاته.

(20) يفرق ليبنتز بين تعداد الصفات الداخلية وتعداد الصفات الخارجية، فالأولى هي الصفات التي يكون الكائن حائزاً عليها من ذاته، والثانية هي الصفات الحاصلة من علاقة الكائن بالكائنات الأخرى، مثل الشكل، والحركة، والجمود، فكلها صفات خارجية أما النزوع والإدراك على درجاتها وأشكالها المختلفة فهما من الصفات الداخلية.

10 (21) الخالق وحده لا يتغير أبداً لأنه كامل. والذين يرفضون القول بوجود كائن كامل يقرون بأن التغير هو قانون الحقيقة المحسوسة، ولقد قال قديماً هرقليطس إن كل شيء يمر، ولكن خطأ المذهب الحسي القديم والحديث هو عدم القول بأن التغير لا يقاس إلا بالنسبة إلى ما هو عكسه، أعني بالنسبة إلى ما هو ثابت، (غير متغير) وأزلي. وهذا ما جعل أفلاطون يقول بالمثل وليبنتز بالمونادات وأرسطو بالجواهر الفراد.

(22) يستنتج ليبنتز مبدأ الاتصال من مبدأ السبب الكافي ومن قانون الأصلح. إن الاتصال في المونادات وفي الظواهر شرط لوجود نظام سام



11 ويستخلص مما ذكرنا أن التغيرات الطبيعية[23] في المونادات حاصلة من مبدأ داخلي، إذ لا تستطيع علّة خارجية أن تؤثر في داخل المونادة.

12 وبالإضافة إلى مبدأ التغير يجب أن يكون هناك عرض لما يتغير، ليعين الجواهر البسيطة ويبين تنوعها.

13 ويجب أن يشمل هذا العرض كثرة في الوحدة، أو في البسيط[24]، لأن كل تغير طبيعي يحدث على درجات، فيلزم

وتناسق تام. فلا توجد طفرات في الطبيعة، لا في الإدراكات ولا في الحركات. إن الإدراك الواضح مرتبط بالإدراك الغامض إذ إنه يرتقي ارتقاء تدريجياً غير محسوس من الغامض إلى الواضح، كما وأن الحركة مرتبطة بالسكون الذي هو بمثابة حركة أضعف وأخف من الحركة المحسوسة. فليس في الطبيعة، في رأي ليبنتز، سكون مطلق، ولا غموض مطلق في الإدراك، غاية ما في الأمر أن هناك تفاوتاً في درجات الإدراك والحركة فالإدراك في الإنسان مثلاً أوضح مما هو في الحيوان، وفي الحيوان أوضح ما هو في النبات، وفي النبات أوضح مما هو في الجماد. وإذن فليس الفرق بين الإنسان والحيوان والنبات والجماد فرقاً جوهرياً بل فرقاً في درجة وضوح الإدراك.

(23) يميز ليبنتز بين التغيرات الطبيعية والتغيرات الصادر عن معجزات يأتي بها الله، أعني تغيرات خارقة لنظام الطبيعة، قررها إرادة الله منذ الأزل.

11 (24) لما كانت جميع المونادات قوى متصورة ومعبرة، فما هو موضوع تصورها، وعمّ تعبر؟ أو بمعنى آخر، إذا كانت المونادات تحاكي الجوهر المفكر الذي نعرفه، وهو النفس، فما هو موضوع تفكيرها؟ - يقول ليبنتز إن هذا الموضوع هو العالم، أي الحقيقة اللامتناهي. ولكن ما هي هذه المعرفة الغريزية التي يقول ليبنتز إن أقل الكائنات حائزة عليها، في حال أن أكمل الكائنات المفكرة وهو الإنسان، يشعر بأنه لا يعرف من الحقيقة إلا الشيء القليل؟ يقول ليبنتز إنه ليس أصعب علينا أن ندرك إن نفس الإنسان تتأثر بفعل العالم المحيط بها من أن نسلم مع ديكارت بأن كل جزء من المادة يتقبل حركة جميع الأجزاء الأخرى. =



أن يكون هناك شيء يتغير وشيء يبقى[25]، وعليه يجب أن يكون في الجوهر البسيط تأثيرات وعلاقات[26] كثيرة بالرغم من أنه ليس فيه أجزاء.

14 والحالة العابرة التي تحوي على كثرة في الوحدة أو في الجوهر البسيط وتمثل هذه الكثرة ما يدعى بالإدراك الضعيف الذي يتميز عن الإدراك المتميز والمعلوم بالشعور[27] كما سيتضح فيما

= لما كانت المادة في العالم، متصلة من جهة، وقابلة للقسمة من جهة أخرى، فكل حركة في جسم ما تؤثر في الجسم المجاور وتمر من جسم إلى جسم، وهكذا إلى ما لا نهاية، مع العلم بأنها تضعف عند مرورها من جسم إلى جسم. وهكذا يكون جسمنا متأثراً بالتغيرات الحادثة في كل الأجسام الأخرى. ولما كانت كل حركة في جسمنا يقابلها، في النفس، إدراك أو فكرة تختلف درجة وضوحها، فتكون النفس أيضاً حاصلة على أفكار عن حركات العالم جميعاً، ويختلف وضوحها باختلاف قوة هذه الحركات، وعليه تكون أيضاً كل نفس، أو كل جوهر بسيط حائزاً على إدراك لهذه الحركات. نعم ان هذا الإدراك يكون ضعيفاً، ولكن ضعفه لا يمنع من أن يكون إدراكاً، وهذا ما جعل ليبنتز يقول إن كل مونادة مرآة للوجود، وإن كل مونادة تدرك العالم من جهة خاصة بها.

13 (25) يوجد في كل إدراك من إدراكات المونادة أثر للإدراكات السابقة وشعور غامض بالإدراكات المقبلة، ولا يجوز أن يكون الأمر خلاف ذلك، لأن كل إدراك، حسب قانون الاتصال، يؤثر في الإدراك الآتي له، وهذا النظام الذي تخضع له الإدراكات شبيه بالنظام الذي تخضع له الحركات، إذ إن كل حركة تابعة لما قبلها، وتؤثر في ما بعدها.

(26) التأثيرات هي الإدراكات التي توجد معاً في نفس واحدة في الوقت ذاته، مع العلم بأن كل إدراك واضح تصحبه عدة إدراكات غامضة، وكل إدراك من إدراكات المونادات متصل بجميع الحالات الماضية والحاضرة والمقبلة لا الخاصة فقط بهذه المونادة بل بالعالم.

14 (27) يقول ليبنتز في مؤلفه محاولات جديدة في الفهم الإنسان ج2 الفصل الأول: "نحن نفكر في عدة أشياء في آن واحد، ولكننا لا نبالي إلا بالأفكار =



بعد. ولقد أخطأ الديكارتيون خطأً كبيراً في هذه النقطة، إذ إنهم اعتبروا الإدراكات التي لا نشعر بها كأنها غير موجودة، الأمر الذي جعلهم يعتقدون أن الأرواح فقط هي المونادات، وأنه لا توجد في الحيوان أرواح أو عناصر أخرى بسيطة[28]، كما أنهم خلطوا حالة الغيبوبة الطويلة بالموت التام، مثل ما يعتقد العامة[29] الأمر الذي جعلهم يشاطرون قول المدرسيين

التي تكون أوضح من غيرها، إذ لو كنا نبالي بكل شيء، لوجب علينا أن ننتبه إلى عدة أشياء تؤثر في حواسنا في آن واحد، وهذا مستحيل. ومن جهة أخرى، لا تزول أفكارنا تماماً، بل يبقى دائماً شيء منها، وعندما ننام، أو عندما نكون في حالة غيبوبة من جراء صدمة، أو حادثة، تتكوّن فينا عدة مشاعر ضعيفة وغامضة، وفي حالة النوم الخالي من كل حلم نظل نشعر شعوراً ضعيفاً للغاية، وعند اليقظة، إذا كان هذا الشعور أقوى، نرى ونلاحظ أن شعورنا بالعالم الخارجي يعود تدريجياً، فإننا نمر من شعور أضعف إلى شعور أقوى وهكذا الحال في كل ما يحيط بنا. فإن حواسنا تتأثر بعدد لا متناه من المؤثرات الخارجية، ولكنها لا تشعر بكل هذه المؤثرات شعوراً واضحاً، بل إن شعورنا بها يختلف وضوحاً، ولكن ضعف الشعور بالتأثير لا يعني عدم وجود هذا التأثير فينا". لذلك يميز ليبنتز بين الإدراك الضعيف المقابل للتأثير الضعيف، والإدراك المتميز الواضح المقابل للتأثير الواضح في الجسم، إذ توجد حسب رأيه، علاقة تامة بين الجسم والنفس.

(28) يعتبر الديكارتيون الحيوان والنبات مجرد آلات، وهم لا يفرقون بين الجسم الحي والمادة الصرف، ويقولون إن الإنسان وحده يفكر ويشعر بأنه يفكر، لذلك قالوا إن عالم الأجسام كله خاضع لقوانين المادة والآلية، وإن الفكر وحده خارج هذا النطاق.

(29) يرد ليبنتز الاعتقاد القديم القائل بأن بعض النبات والحيوان يتكون من الجماد عن طريق التولد الذاتي، وهذه الفكرة ترتقي إلى أرسطو، ويقول ليبنتز إن الكائنات الحية صادرة من بذور فيها الحياة كامنة، فالحيوانات الجديدة كانت موجودة في البذور التي تحمل الحيوانات المكتملة التكوين. والتلقيح يعطي هذه البذور الجسم الخاص بها، دون أن يخلقها بالذات. =



القائلين بأرواح مفترقة[30] تماماً، وهذا قول يؤيد الرأي الخاطئ القائل[31] بفناء الأرواح.

فالحياة لم تبدأ طبيعة بواسطة عملية التلقيح، بل هي سابقة لهذه العملية، وكل ما في الأمر أن التلقيح يبرز هذه الحياة في ثوب الجسم. ويستنتج ليبتز من ذلك أن الشيء الذي لا يبدأ حسب نظام الطبيعة لا ينتهي أيضاً حسب هذا النظم، ونظام الطبيعة هو عبارة عن تجمع وحدات، أعني مونادات، وتكوين أجسام، وانحلال هذه الأجسام. أما الموناده في حد ذاتها، فليست ناتجة من الطبيعة، لذلك هي باقية أبداً حتى بعد تفكك الجسم، وتبقى الموناده على شكل قوة لا مادية، ولكنها تكون خاضعة لنظام المونادات. فليست نفس الإنسان وحدها خالدة، في رأي ليبتز، بل أيضاً أنفس الحيوانات، إذ إنها غير ناتجة من عملية التلقيح. ويضيف إلى ذلك قائلاً إن نفس الحيوانات لا تنتقل إلى جسم حيوان آخر بعد أن تفارق الجسم الأول، فو يرد فكرة التقمص والتناسخ.

(30) التولد، في عالم الأجسام، هو عبارة عن تركيب الأجزاء (البسيطة)، والموت هو انحلال هذه الأجزاء. أما المونادات التي هي الجواهر البسيطة، فإنها لا تولد ولا تموت مثل ما تولد وموت الأجسام (أعني تتركب وتنحل)، لأن المونادات بسيطة والأجسام مركبة. فالموناده لا تبدأ إلا بالخلق ولا تنتهي إلا بالإعدام. ونتساءل في أية لحظة خلقت هذه المونادات؟ يقول ليبتز إنها خلقت مع العالم، إذ إنها عناصره الحقيقة (انظر فقرة 2 رقم 4 من الشرح) - أما قول رجال المدرسة بأن هناك أرواحاً مفترقة فإنه جاء محاولة لتفسير العقيدة المسيحية تفسيراً فلسفياً. وحاول ليبتز، تمشياً مع هذه العقيدة، أن يثبت عدم زوال الأرواح وانعدامها، وكذلك عدم انعدام عناصر الأجسام، ويرى في إثبات ذلك دليلاً فلسفياً على بعث الأجسام.

(31) يقول ليبتز إن الديكارتيين شجعوا الماديين في قولهم بفناء الروح، وذلك لأن ديكارت رد الحياة في النبات والحيوان وحتى في جسم الإنسان إلى الآلية. فأخذ الماديون بهذا الرأي وردوا التميز الذي وضعه ديكارت بين المادة والروح، وقالوا إن ما يسمى حياة هو في الواقع حركة في مادة. فبينما كان يحاول ديكارت إنقاذ النفس البشرية من الزوال، جاعلاً الفكر مميزها الجوهري، رد الماديون هذه النفس إلى الحركة مثل ما فعل ديكارت بالنبات والحيوان.



15 يمكننا أن نطلق كلمة نزوع[32] على فعل المبدأ الداخلي الذي يسبب التغير أو الانتقال من إدراك إلى إدراك آخر. إن النزوع لا يبلغ تماماً الإدراك الذي يرمي إليه، بل ينال دائماً منه بعض الشيء، ويصل إلى إدراكات جديدة.

16 إننا نختبر حالات عديدة في الجوهر البسيطة[33]، عندما نجد أن أقل فكرة[34] ندركها تشمل تنوعاً في الموضوع فكل من

---

15 (32) تحاول المونادة أن تعبر عن العالم وأن تنشر هذا الإدراك الغامض الموجود لديها منذ الأزل، ويقاس كمال كل مونادة بالنسبة لقوة نزوعها إلى التعبير عن العالم، كما أنه يقاس أيضاً بالنسبة إلى وضوح الإدراك المترتب على هذا النزوع. وهذا النزوع يبدو في شكل قوى تدير الأجسام، ولكن دون أن تشعر بالعمل الذي تقوم به، ويبدو في شكل غريزة في الحيوان، يشعر بالمجهود الذي يقوم به دون أن يدرك النظام الذي يخضع له في عمله، ويبدو في شكل رغبة تدرك موضوعها وتبحث عن الطرق لتحقيقه وبلوغه، ويبدو في شكل إرادة تختار، وهي شاعرة، مفكرة، بين رغبات متضاربة، ويبدو في شكل حرية تختار الأصلح على ضوء العقل. فهذه كلها أنواع نزوع تختلف في درجة الشعور والوضوح، دون أن تختلف في الطبيعة وهكذا يفسر لنا ليبنتز المجهود العام في الطبيعة. فالنزوع هو ميل أزلي في المونادة يدفعها إلى نشر الإدراك الباطني، وهو إدراك يعبر عن العالم بدرجات تختلف في الوضوح. فتكون المونادة محدودة لا في الزمان، بل في قوتها المدركة، وهذه القوة المدركة تميل إلى اللامتناهي في بعض المونادات. وهذا السعي الذي تقوم به مونادة محدودة متناهية نحو اللامتناهي، نجده في فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو. ففي حديث عن الحب يقول أفلاطون انه ارتقاء نحو الخير المطلق. ويقول أرسطو من جهته إن العالم يصبو إلى الكمال المطلق، دون أن يدركه أبداً. ونجد هذه الفكرة عند الديكارتيين أيضاً في حديثهم عن الميل الجوهري في المخلوقات نحو الخير، أعني نحو الكائن المطلق، وهذه الفكرة نجدها عند سبينوزا وعند مالبرانش على السواء.

(33) يريد النفس.

(34) أقل فكرة بمعنى أقل عمل نشعر به.



يعترف بأن النفس جوهر بسيط[35] عليه أن يقول بهذه الكثرة في المونادة، ولا داعي للسيد بايل من أن يجد صعوبة في ذلك مثل ما فعل في قاموسه في المقال الخاص بـ "روراريوس".

17 ثم نجدنا مضطرين أن نقرّ بأن الإدراك وما يتعلق به لا يمكن تفسيرهما بواسطة علل آلية[36]، أعني بواسطة الأشكال والحركات[37] حتى لو افترضنا أن هناك آلة تستطيع، بفضل تركيبها، أن تفكر، وتشعر، وتدرك، يمكننا أن نتصورها مكبرة، مع تناسق بين أجزائها، بحيث نستطيع أن ندخل فيها كما ندخل طاحوناً. فحينئذ لا نجد في داخلها، عند زيارتنا لها، سوى أجزاء يدفع بعضها بعضاً دون أن نعثر على أي شيء يفسر لنا الإدراك[38]. لذلك علينا أن نبحث عن الإدراك في

---

16 (35) يقول الديكارتيون إن النفس جوهر بسيط، ولكن لوك يقول إنه لا مانع من أن تكون المادة مفكرة بالرغم من أنها قابلة للتجزئة والمعروف أن لوك انتهى إلى أننا لا نعرف المادة ولا الروح في حد ذاتها. ورد عليه ليبنتز في كتابه محاولة جديدة قائلاً إن فكرة الجوهر ليست غامضة على ما يتصورون... ولوك لا يدري كيف يوفق بين وحدة الجوهر وتعدد صفته. ثم إن لوك يقول إن فكرة الجوهر غير حاصلة عن طريق الحواس.

17 (36) ليس تفسير الإدراك بواسطة الشكل والحركة مستحيلاً فحسب، بل ان الشكل والحركة لا يمكن تفسيرهما إلا بالنسبة إلى وحدات مدركة أعني إلى مونادات.

(37) يقول ليبنتز إن المذهب الآلي يرد كل شيء في العالم إلى الشكل والحركة، ويعتبر جميع الكائنات آلات، ولا يقول بمبادئ خلاف مبادئ الهندسة والميكانيك. فنهج ديكارت ونيوتن هو أحسن منهج بالنسبة إلى العلوم الطبيعية.

(38) لو تتبعنا، بواسطة مجهر، عملية المخ والجهاز العصبي بأكمله لما =



الجوهر البسيط لا في المركب أو في الآلة. ثم نحن لا نجد في الجوهر البسيط أي شيء عدا الإدراكات وتغيراتها التي تعتبر الأفعال الداخلية الوحيدة للجواهر البسيطة.

18 ونستطيع أن نطلق كلمة الكمال[39] على الجواهر البسيطة، أو المونادات الحادثة، إذ إنها حائزة في داخلها على شيء. من الكمال، وتوجد فيها كفاءة تجعل منها مصدر الافعال الداخلية، أو بمعنى آخر، آلت غير جسيمة[40].

19 إذا أطلقنا كلمة "روح" على كل ما عنده إدراك ونزوع بالمعنى العام الذي عرضناه سابقاً، فنستطيع أن نقول إن جميع الجواهر البسيطة، أعني المونادات الحادثة، تدعى "أرواحاً"[41] ولما كان الشعور شيئاً أكثر من الإدراك، فإني أسلم بأن اللفظ

= وجدنا فيها إلا حركة وشكلاً، ويبقى الإدراك خارج نطاق الملاحظة والمشاهدة. ويلحّ ليبنتز هنا على أن الإدراك عملية بسيطة يقوم بها جوهر بسيط ويستحيل تفسيرها بواسطة الحركة والشكل، أعني يستحيل تفسيرها تفسيراً آلياً. فهو يقف موقفاً مضاداً لموقف المذهب المادي.

18 (39) الكمال في رأي ليبنتز هو قوة تعمل من تلقاء ذاتها. والكمال (Entelechie) عند أرسطو هو الغاية التي يحققها الكائن، فكمال السكين مثلاً هو العمل الذي يقوم به السكين وهو القطع. وكمال جسم الإنسان هو النفس البشرية، لأن عملي التفكير هي الغاية والجسم وسيلتها. وبهذا المعنى تكون النفس كمالاً في رأي أرسطو وفي رأي ليبنتز.

(40) ولكن هذه الآلة تختلف عن الآلات الأخرى المصنوعة، لأنها هي مصدر حركتها، بينما الآلات الأخرى تكتسب حركتها اكتساباً.

(41) يميز ليبنتز بين الإدراك غير الواقع في الشعور والإدراك المعلوم بالشعور.



العام "مونادات" و"كمالات" كافٍ للدلالة على الجواهر البسيطة، الحائزة على الشعور فقط، كما وأني أسلم بأن لفظ "روح" لا يطلق إلا على الجواهر التي يكون إدراكها أوضح ومصحوباً بتذكر(42).

20 إذ إننا نختبر فينا حالة لا نتذكر فيها شيئاً (متميزاً)، كأننا في حالة غيبوبة أو في حالة نوم عميق خال من كل حلم. وفي مثل هذه الحالة لا تتميز الروح تميزاً محسوساً عن مجرد مونادة، ولكن لما كانت مثل هذه الحالة لا تدوم، بل الروح تعبرها، لذلك كانت الروح شيئاً أكثر من مجرد مونادة.

21 ولا يترتب على ذلك أن الجوهر البسيط خالٍ من كل إدراك. هذا مستحيل للأسباب التي أوضحناها سابقاً، لأن الجوهر البسيط غير ميت، ولا يمكنه أن يبقى بدون أي شعور، الذي هو إدراكه، ولكن عندما تكون هناك عدة إدراكات صغيرة، غير واضحة، تكون المونادة في حالة غيبوبة، كمن يدور باستمرار، وفي نفس الاتجاه، عدة مرات على التوالي، فيعتريه دوار يجعله يفقد وعيه، ولا يميز شيئاً(43). ويستطيع الموت أن

---

19 (42) يجعل ليبنتز التذكر شرطاً للإدراك الواضح المعلوم بالشعور. ونحن بالفعل نلجأ إلى الذاكرة كي ندرك الفرق بين حالتين فنسترجع كلتا الحالتين ومن ثم نحكم على الفرق أو التشابه الموجود بينهما.

(43) يعتبر ليبنتز الدوار، والنوم، والغيبوبة، والموت حالات متشابهة، يكون فيها الشعور فقط غائباً. ولكن المونادة لا تفتأ تتأثر بأعمال الجسم الجمة، وتبقى متصلة، عن طريق الجسم، بالكون بأسره على درجات مختلفة.



يعطي الحيوان[44] هذه الحالة لوقت معين.

22 ولما كانت كل حالة حاضرة من حالات أي جوهر بسيط ناتجة طبعاً من حالته السابقة لدرجة أن الحاضر مثقل بالمستقبل[45].

23 وبما أننا عندما نستيقظ من غيبوبتنا نشعر بإدراكاتنا، فيترتب على ذلك أننا كنا حائزين على إدراكات قبل هذا

---

21 (44) في رأي ليبنتز الحيوان لا يموت، غاية ما في الأمر أن شعوره يضمحل عند الموت. انظر تعليق رقم 29. وهذا الشعور الغامض في الشخصية عند الحيوان يختلف عن الشعور الواضح في الشخصية عند الإنسان. ويقول ليبنتز: "فيما يتعلق بالأنفس، أعني بالجواهر المفكرة التي تستطيع أن تعرف الله وتكتشف الحقائق الأزلية، فإني أقول إن الله يسوسها حسب قوانين تختلف عن القوانين التي يرعى بها باقي الجواهر... ولما كان يتحتم على الأنفس أن تحتفظ بشخصيتها وبصفاتها الخلقية بحيث إن مدينة الله لا تفقد أي شخص من أشخاصها، فعليه يجب على الأنفس إن تحتفظ بنوع من التذكر أو الشعور أو القدرة على معرفة ماهيتها إذ إن حياتها الخلقية من ثواب وعقاب متعلقة بذلك، فعليه يجب أن تكون الأنفس غير خاضعة لتطورات الكون التي تجعلها لا تعرف أنفسها وتجعل منها شخصاً آخر، من الناحية الخلقية.

أما الجواهر الجامدة فهي تحتفظ بشخصيتها، بالمعنى المتافيزيقي، بالرغم من أنها خاضعة لكل التغيرات الممكنة إذ إنها بدون شعور أو تفكير. أما فيما يحدث بالنفس البشرية بعد الموت، وكيف تكون غير خاضعة لتقلبات الأشياء... فالعقل لا يستطيع أن يحل ذلك (رسالة إلى أرنو) وبالرغم عن ذلك يقول ليبنتز أن مذهبه يتفق والعقيدة المسيحية ببعث الأجسام!

22 (45) إن الحالات المتعاقبة في الكون لها علتها في الحالات السابقة لها، وذلك بمقتضى مبدأ العلية ومبدأ الاتصال. ولكن المونادة عالم مصغر، والأشياء تحدث فيه مثل ما تحدث في العالم الأكبر.



الاستيقاظ مباشرة[46]، ولو أننا لم نشعر بها قط من قبل، لأن كل إدراك لا يصدر طبعاً إلا عن إدراك آخر، كما أن كل حركة لا تصدر طبعاً إلا عن حركة أخرى[47].

24 ويتضح من ذلك أنه لو لم يوجد فينا شيء واضح متميز، أو بالأحرى، شيء سام ومن مرتبة رفيعة في إدراكاتنا لكنا دائماً في حالة غيبوبة. وهذا هو حال المونادات الخالية تماماً من كل إدراك واضح[48].

25 لذلك نجد أن الطبيعة وهبت الحيوانات إدراكات رفيعة، وذلك بفضل ما منحتها من أعضاء تجمع بواسطتها إشعاعات ضوئية عديدة أو تموجات هوائية كثيرة، وتجعلها تكتسب قدرة أكبر بانضمامها بعضها إلى بعض. وقريب من ذلك أيضاً ما يتعلق بالشم والذوق واللمس، وربما أيضاً عدة حواس أخرى نجهلها[49]. وأني سأوضح، فيما بعد، كيف أن ما يحدث

---

(46) وإلا لما كان هناك اتصال في مجموعة من إدراكات المونادة.

23 (47) لقد أثبت ليبتز في الفقرة 17 ان الإدراك لا يحدث من الحركة، مع العلم بأن الحركة، في رأيه، هي إدراك.

24 (48) المونادات الخالية، أو بالأحرى، العارية تماماً هي أفقر المونادات، وهي ليس لديها إلا أحط درجة في الإدراك، حيث لا يوجد شيء واضح، ولا شعور. وهذه المونادة العارية من كل إدراك ليست امتداداً مثلما قال الديكارتيون، بل هي إدراك غامض.

25 (49) يفترض بعض العلماء والمناطقة، ومن بينهم ستانلي جيفونس أن الحشرات تتصل بعضها ببعض بواسطة إدراكات صوتية، لا نستطيع إدراكها بواسطة آذاننا. كما وأنهم يفترضون إن الإنسان كان حائزاً على حس يتأثر بالظواهر الكهربائية، وأنه فقده لدم استخدامه إياه. انظر كتاب سانلي =



في النفس يمثل ما يحدث في الأعضاء[50].

26 إن الذاكرة تقدم للأنفس نوعاً من التعاقب[51] يحاكي العقل[52]. ولكنه متميز عنه حتماً[53]. وذلك أننا نجد الحيوانات التي تدرك شيئاً يؤثر فيها، وكان قد سبق لها وأردكت شيئاً مشابهاً له، تنتظر أن يصح ما تتصوره ذاكرتها كل ما اتصل بهذا التصور سابقاً، وتشعر حينئذ بشعور مشابه لما شعرت به سابقاً. مثلاً: عندما نهدد الكلب بالعصا فإنه يتذكر الألم الذي سببته له فيصيح ويهرب.

27 إن المخيلة القوية التي تؤثر في الحيوانات وتهيجها صادرة إما من عظم الإدراكات السابقة أو من كثرتها، لأنه غالباً ما يحدث التأثير القوي المفاجئ نفس المفعول[54] الذي تحدثه عادة طويلة أو مفعول عدة إدراكات متوسطة ومتكَررة.

28 والناس يفعلون مثل ما تفعل الحيوانات فيما يتعلق بالنتائج

= جيفونس مبادئ العلم (*Principles of Science*)، ص 405 وما بعدها.

(50) انظر الفقرتين 62 و78.

26 (51) تعاقب أو تسلسل في الإدراكات.

(52) العقل بمعنى عملية التعقل.

(53) لم يميز أصحاب المذهب الحسي بين الذاكرة والتعقل، لذلك ردوا عمليات العقل كلها إلى تداعي المعاني، وهذا ما فعله هيوم وستيوارت مل.

27 (54) أعني أنه يترك ذكرى قوية عن الفعل الذي يجب أن يقم به الحيوان، ويترك حافزاً للقيام بهذا الفعل كما هو الحال في اكتساب عادة من العادات.



الصادرة من إدراكاتها القائمة على مبدأ التذكر[55]، مثلهم مثل الأطباء التجريبيين الحائزين خبرة فقط دون معرفة نظرية، ونحن تجريبيون في أكثر أفعالنا، مثلاً عندما ننتظر أن يطلع النهار غداً أيضاً، فانتظارنا هذا تجريبي، لأن طلوع النهار حصل باستمرار حتى يومنا هذا[56]، ولكن الفلكي وحده يحكم على ذاك حكماً عقلياً.

29 إن معرفة الحقائق الضرورية والأَزلية[57] هي ما يميزنا عن الحيوانات البسيطة ويجعلنا حائزين العقل والمعرفة، لأَنها ترتقي بنا إلى معرفة أنفسنا ومعرفة الله[58]، وهذا ما يسمى

---

28 (55) يقول هيوم أن ما يسمى فكرة عن العلاقة بين العلّة والمعلول هو في الواقع تذكر الظواهر التي ندركها متعاقبة عادة، وهو يفسر الحياة العقلية كلها بواسطة تداعي المعاني : إن هذا صادق بالنسبة إلى التعميم الذي يقوم به العامة، ولكنه لا يفسر القوانين العلمية القائمة على تعميم العلاقة بين العلّة والمعلول.

(56) لا شك في أن التجربة تكفينا لتخبرنا أن الأمر هو هكذا أولي هكذا دائماً، ولكن التجربة لا تقدم لنا علّة ظهور هذا الأمر على النحو الذي ظهر عليه، لذلك يلزم أن يحقق الحساب الرياضي ما تقدمه لنا التجربة وما نعبر عنه، أو بمعنى آخر، يلزم أن نربط التجربة بالقوانين العامة الخاصة بالآلي. لذلك يجد الفلكي في الميكانيكا السماوية علّة الظواهر التي يدرسها، مثلاً تعاقب الليل والنهار ودراسة الحالات الطبيعية لا تصبح علماً حقيقياً إلا بقدر ما تتفق هذه الحالات مع نتائج الرياضة لذلك يميز ليبنتز بين الفيزياء التجريبية والفيزياء العلمية أو الرياضية أعني أن الاستقراء في العلوم الطبيعية يجب أن يكون رياضياً.

(57) الحقائق الضرورية والأزلية هي المبادئ المنطقية والرياضية، إذ أن جميع العلوم الأخرى تعتمد عليها.

(58) إن معرفة الحقائق الضرورية ترتقي بنا أولاً إلى معرف أنفسنا، إذ =



بالنفس العاقلة فينا أو النفس.

30 وأيضاً، بمعرفة الحقائق الضرورية وبتجريدها نرتفع إلى الأفعال التأملية[59] التي تجعلنا نفكر فيما يدعى "الأنا" وان نلاحظ ان هذا الأمر أو ذاك هو فينا. وعندما نفكر في أنفسنا[60] نفكر في الكائن، وفي لجوهر، وفي البسيط، وفي المركب، وفي اللامادي، وفي الله ذاته، مدركين أن ما هو محدود فينا هو غير محدود في ذاته. وتقدّم هذه الأفعال التأملية أهم المواضيع الخاصة بتفكيرنا[61].

= تدرك النفس أن هذه الحقائق تأتيها من أعماقها لا من مصدر آخر، ثم إلى معرفة الله الذي ندركه بوصفه العلّة العامة التي تعتمد عليها جميع العلل الفردية (انظر: المبادئ العقلية للطبيعة والنعمة، فقرة 5).

30 (59) إن الانتقال من التجريد المنطقي أو الرياضي إلى الأفعال التأملية، أعني انعكاس النفس على ذاتها، يدل على تقدم في التجريد. وهذا التقدم لا بد منه حتى ترتفع إلى تأمل الذات، ثم تأمل الله. لقد اعتبر أفلاطون (في الكتاب السابع من جمهوريته) دراسة الرياضيات مدخلاً لا بد منه للفلسفة، وشرطاً لمعرفة أنفسنا، أعني لمعرفة المثل التي هي، حسب قوله، ماهية ودودنا، وماهية كل حقيقة. ويقول ليبنتز، متفقاً مع أفلاطون: إن الكائن الحقيقي لا يوجد إلا في البسيط، أعني اللامادي، أي في المثال أو الصورة.

(60) يقول ليبنتز إننا لا نعثر على الكائن، على الجوهر، إلا فينا: إننا نجد فينا الحقائق المنطقية والرياضية. وكذلك فكرة "الأنا" والجوهر، والموناده، والروح، والنفس. وبالاختصار جميع الحقائق اللامادية. ولذلك نستطيع أن نكوّن العلم والمعارف البرهانية. توجد فينا الحقائق المنطقية التي لا تخضع إلا لمبدأ عدم التناقض، وقيمة هذه الحقائق مطلقة، وهي أزلية حتى إن الله يخضع لها.

(61) إن العلم لا يدرك إلا الظواهر، بينما الوجدان يدرك الكائن، وسيعود برجسن إلى هذا الرأي عندما يميز بين العقل والحدس.



31 إن تفكيرنا قائم على مبدأين كبيرين، مبدأ التناقض، الذي نحكم بمقتضاه أن ما يشمل لتناقض إنما هو خطأ[62]، وكل ما هو مضاد ومناقض للخطأ إنما هو صواب.

32 ومبدأ السبب الكافي الذي نعتبر بمقتضاه أنه يستحيل أن يكون أي أمر صادقاً أو موجوداً، أو أن يكون أي تعبير صادقاً دون أن يوجد سبب كافٍ له، ليكون هذا الأمر على ما هو عليه ولا على خلاف ما هو عليه، ولو أننا في أغلب الأحيان لا نستطيع أن نعرف هذه الأسباب[63].

33 يوجد نوعان من الحقائق، الحقائق العقلية[64] (أو الاستدلالية) والحقائق الواقعية. الحقائق العقلية ضرورية، وضدها مستحيل، والحقائق الواقعية[65] حادثة، وضدها

---

31 (62) إن كل منطق أرسطو يعتمد على هذا المبدأ، مبدأ عدم التناقض، ولكن الميتافيزيقا عند أرسطو لا تكتفي بهذا المبدأ بل هي تحاول أن تفسر الأشياء كأنها تعبير عن اشتياق عام إلى الخير، إلى الكمال. ويعتنق ليبنتز رأي أرسطو الميتافيزيقي هذا، مع قوله بمبدأ عدم التناقض.

32(63) إن إيمان ليبنتز بمبدأ السبب الكافي إيمان لا يتزعزع، ويقول إن التجربة تؤيد وجود هذا المبدأ، ولو أنها عاجزة عن البرهان عليه.

33(64) الحقائق العقلية هي موضوع الميتافيزيقا، والمنطق والرياضيات وهذه الحقائق تستنبط من العقل بواسطة التفكير، مثل فكرة الأنا، والجوهر، والمونادة، والروح، والنفس، أعني كل الحقائق اللامادية (انظر المبادئ العقلية للطبيعة وللنعمة، فقرة 5). أما الحقائق الواقعية فهي خاصة بالعلوم الطبيعية والخلقية، وتحتاج إلى التجربة. ولكن هذه الحقائق الواقعية لا نعثر عليها إلا بواسطة الحقائق العقلية (انظر محاولة جديدة في الفهم الإنساني، مقالة 4 فصل 2).

(65) الحقائق الواقعية، أعني قوانين الطبيعة، حادثة غير ضرورية.



ممكن. عندما تكون الحقيقة ضرورية نستطيع أن نجد سببها بواسطة التحلل، وذلك بردها إلى أفكار وحقائق أبسط منها حتى نصل إلى الحقائق الأولية.

34 وهكذا يفعل الرياضيون حين يردون، بواسطة التحليل، النظريات والقوانين العملية إلى تعاريف وأوليات وبديهيات.

35 وأخيراً توجد أفكار بسيطة لا يمكن تعريفها، وتوجد أيضاً آوليات وبديهيات، أو بالاختصار، مبادئ أولية لا يمكن البرهان عليها، هي ليست في حاجة إلى برهان، وهي ما يسمى بالتعبيرات الذاتية[66]، يشتمل ضدها على تناقض صريح.

36 ويجب أن نجد أيضاً السبب الكافي[67] في الحقائق الحادثة أو الواقعية، أعني في مجموعة الأشياء المنتشرة في عالم المخلوقات حيث يمكننا أن نردها إلى علل فردية لا حد لها[68] بسبب

---

(66) "تعبيرات ذاتية" بمعنى قضية تحليلية أعني أن المحمول في ذات الموضوع. سيأخذ كَنْت على ليبتز قوله بأن جميع الأوليات الرياضية هي أحكام تحليلية. فمثلاً يعتبر كَنْت تعريف الخط المستقيم حكماً تركيبياً لا تحليلياً (انظر تاريخ الفلسفة الحديثة للأستاذ كرم، ص 203 وما بعدها).

35 (67) يقول ليبتز إن السبب الكافي للحقائق العقلية يوجد في الحقائق البسيطة والأولية التي ترد إليها هذه الحقائق العقلية لا يوجد الا في الله، فهو الذي تراءى له أن يمنح الطبيعة هذه القوانين التي نكتشفها بواسطة التجربة، ويعتبر ليبتز القوانين الطبيعية أحسن القوانين الممكنة.

36 (68) بفضل التضامن الموجود بين جميع الأشياء، تكون أقل حركة في عالم الأجسام ناتجة من جميع الحركات الموجودة في المادة المنتشرة في الفضاء كما أن أقل إدراك في النفس ناتج من جميع الإدراكات السابقة. ويستحيل علينا أن ندرك كل هذه الحركات أو كل هذه الإدراكات.



تنوع أشياء الطبيعة تنوعاً كبيراً، وتقسيم الأجسام إلى ما لا نهاية. يوجد عدد لا متناهٍ من الأشكال والحركات الحاضرة والماضية، يدخل في العلّة الفاعلة لما أكتبه حالياً[69]، ويوجد في نفسي عدد لا متناهٍ من الميول الصغيرة والاستعدادات الحاضرة والماضية التي تدخل في العلّة الغائيّة.

37 ولما كان استعراض (العلل) هذا لا يشمل إلا أشياء حادثة سابقة، أو أكثر تفصيلاً[70]، يحتاج كل منها إلى تحليل مماثل ليعللها، فلا جدوى منه[71]. ويترتب على ذلك أن يكون السبب الكافي أو الأخير مستقلاً عن تسلسل استعراض (العلل) مهما يكن هذا الاستعراض لا متناهياً[72].

38 فهكذا يجب أن تكون العلّة الأخيرة[73] للأشياء في جوهر واجب الوجود، وهو يسمو على مجموعة التغيرات، كما هو

---

(69) إن حركات اليد التي تكتب خاضعة لتكوين الجسم، كما أن الجسم خاضع لنظام العالم المادي، حسب ما يقوله ليبنتز معتمداً على مبدأ الاتصال في الطبيعة. وهكذا الحال أيضاً فيما يتعلق بالعزم على الكتابة، فإنه خاضع للإدراكات السابقة.

(70) أكثر تفصيلاً من الحالة الحاضرة التي نبحث عن عللها.

37 (71) لا يحتاج العالم إلى الوصول إلى علّة أولى تفسر جميع العلل في الطبيعة، بل يكفيه أن يعثر على العلل المباشرة للحوادث التي يدرسها حتى يفسر هذه الحوادث ويتحكم بها، إذ إن العلوم الطبيعية علوم عملية.

(72) إن السبب الكافي لا يوجد إلا في كائن خارج مجموعة الكائنات الحادثة، وإلا لكان هذا الكائن هو أيضاً حادثاً واحتاج إلى تعليل.

(73) الأخيرة في العثور عليها، ولكنها الأولى في الترتيب الحقيقي للأشياء.



حال النبع[74]، وهذه العلّة هي ما نسميه "الله".

39 وهذا الجوهر هو السبب الكافي لكل هذه المجموعة المحكمة الأجزاء، لذلك لا يوجد سوى إِله واحد، وهذا الإِله كافٍ.

40 ويمكننا أن نقول أيضاً إن هذا الجوهر السامي، الواحد، العام[75]، الواجب الوجود، الذي ليس خارجه شيء مستقل عنه، والذي هو نتيجة بسيطة للكائن الممكن[76]، (هذا الجوهر) لا يمكن حده، وهو يحوي كل الحقائق الممكنة.

41 ويستنتج من ذلك أن الله مطلق الكمال، إِذ إن الكمال ليس إلا عظمة الحقيقة الواقعية الشاملة، بصرف النظر عما في بعض الأشياء. من حدود[77].

---

(74) النبع أسمى من مجرى الماء المتدفق منه، يريد هنا ليبنتز أن يقول إن العلّة الأولى للأشياء أسمى من المعلولات كلها.

38 (75) العام بمعنى أن جميع الكائنات صادر عن هذا المبدأ المشترك. ولكن ليبنتز لا يقول بعمومية الجوهر المطلقة، مثل ما يقول الحلوليون من أصحاب مذهب وحدة الوجود، بل هو يقول إن المبدأ المشترك متميز عن باقي الكائنات، ولو أنه مصدرها (مؤلفة ملاحظات على نظرية النفس الكلية).

40 (76) الكائن الواجب الوجود هو الذي يستحيل علينا أن نتصور عدم إمكان وجوده، أعني أنه إذا لم يوجد لما وجد أي كائن ممكن. فواجب الوجود موجود بذاته، ووجود الكائنات الحادثة متعلق به.

41 (77) يقول ليبنتز إن الحقيقة هي الكمال، ولا يعتبر الشر حقيقة، ليس للشر حقيقة جوهرية تقابل جوهر الخير. إن الشر نقصان، وتحديد للكائن، فهو درجة أقل في الخير. مثلاً إذا قلنا إن الأنانية شر، فهذا لا يصدق إلا إذا



وحيث لا توجد حدود، أعني في الله، فالكمال لا متناهٍ إطلاقاً.

42 ويستنتج من ذلك أيضاً أن كمال المخلوقات من تأثير الله، وأن عدم كمالها صادر من طبيعتها الخاصة التي لا يمكنها أن تكون بدون حدود وهذا ما يفرق بينها وبين الله[78]. وعدم الكمال الأصلي هذا في المخلوقات ظاهر في القصور الذاتي الطبيعي في الأجسام[79].

43 إن الله ليس فيه نبع الموجودات فحسب، بل نبع الماهيات[80]

قارنا الأنانية باستعداد أسمى منها، وهو النزاهة. أما الأنانية في ذاتها فإنها تدل على تمسك الكائن بنفسه، أو الميل إلى الاستمرار في الوجود، حسب قول سبينوزا، وهذا الميل في ذات حده مفيد وضروري، فمن هذا القبيل الأنانية خير. وبواسطتها يحافظ الكائن على وجوده وعلى نموه. ولكن تكون الأنانية شراً عند الإنسان إذا عاقت نمو ميل سامٍ فيهن مثل التضحية في سبيل خير أعم.

42 (78) لا يوجد في الله إلا حقيقة واقعية، أعني الفعل والإدراك الواضح: والمونادة المخلوقة لا يمكنها أن تكون شبيهة بالله، لذلك هي عرضة للمؤثرات والإدراكات الغامضة التي بمقتضاها يقاس عدم كمال المونادة الأصلي.

(79) يعتبر ليبنتز القصور الذاتي في الأجسام وهماً: إن عقلنا منخدع بالحواس، فيعتقد أن الأجسام في حالة قصور أو سكون، بينما هي في الواقع في حالة عمل مستمر.

43 (80) يقول ليبنتز إن الماهيات هي الممكنات، والماهية - أو الممكن - هي الكائن في أصله الميتافيزيقي، أعني قبل وجوده الحقيقي.
ويميز ليبنتز نوعين من الماهيات كما يميز نوعين من الممكنات، ماهيات الأنواع والأجناس، وماهيات الأفراد. ثم إن كل الممكنات لا توجد حتماً، بالممكنات التي تعبر التعبير الأحسن في أفضل العوالم هي وحدها التي توجد.



الحقيقية أو ما هو حقيقي منها في الممكن[81]. وذلك لأن عقل الله هو منطقة الحقائق الأزلية، أعني الأفكار التي تتعلق بها هذه الحقائق، وبدون الله ليس من شيء حقيقي في الممكنات، ولا شيء موجود، حتى ولا شيء ممكن.

44 لأنه إذا كانت توجد حقيقة في الماهيات أو الممكنات أو في الحقائق الأزلية[82] فينبغي أن تكون هذه الحقيقة قائمة في شيء موجود ومتحقق[83]. أعني أن تكون قائمة في وجود الكائن الواجب الوجود، الذي فيه الماهية تشمل الوجود، أو الذي فيه الممكن يكفي ليكون متحققاً.

45 فهكذا، الله وحده (أعني الواجب الوجود) يمتاز بأنه يجب أن يوجد إذا كان ممكناً، وبما أنه ليس هناك ما يمنع إمكان وجود ما لا يحتوي أية حدود، وأي نفي، وبالآتي أي تناقض،

---

(81) الممكن هو حقيقة ميتافيزيقية، وهذه الحقيقة متميزة عن الحقيقة الواقعية في هذا العالم المتحقق فعلاً، أو بمعنى آخر إن جميع الممكنات موجودة في فكر الله منذ الأزل، وقبل أن يجعل بعضها يتحقق فعلاً، ويترك البعض الآخر في حالة عدم.

44 (82) يرد ليبنتز الماهيات، وهي أيضاً الممكنات، إلى الحقائق الأزلية، أعني إلى أفكار موجودة منذ الأزل في الفكر الإلهي. ولذلك جاء تعريفه لمعرفة الحقيقة تعريفاً أيضاً للممكنات أو الماهيات.

(83) إذا كانت الحقائق الأزلية تحتاج إلى فكر يدركها منذ الأزل، فيترتب على ذلك أن الله موجود، لأن التفكير هو الوجود. والله موجود حالياً لأن الفكرة الحالية موجودة في الفكر القديم. لا يمكننا أن نأخذ هنا لفظ، وجود، وحالي، بالمعنى الذي نطلقه على الكائنات الحادثة التي يرتبط وجودها وتفكيرها بالزمان والمكان.



فهكذا وحده يكفي لمعرفة وجود الله قبل أية تجربة[84]. ونحن أثبتنا أيضاً هذا الوجود بتحقق الحقائق الأزلية. ولكننا أثبتناه أيضاً ببرهان لاحق للتجربة، وذلك لأنه توجد كائنات حادثة، وسبب وجودها لا يقوم إلا على الكائن الواجب الوجود الذي فيه علّة وجوده[85].

46 ولكن يجب أن لا نتصور، كما يفعل بعضهم، أن الحقائق الأزلية، لعلاقتها بالله، تكون غير خاضعة لنظام، وتابعة لإرادة الله، مثل ما قال ديكارت[86] ومن بعده السيد بواريه. إن هذا

---

(84) البرهان اللّمي (A priori) هو برهان غير مشتق من التجربة، وسابق لكل تجربة، أما البرهان الآني (A posteriori) فهو البرهان الذي يعتمد على التجربة ويتبعها.

45 (85) لقد أثبت ديكارت وجود الله معتمداً على فكرة الكمال قائلاً إن الوجود كمال، فلا يمكن أن يكون الكمال المطلق غير موجود، وإلا لم يبق كمالاً مطلقاً. ولكن ليبنتز يعتمد على فكرة واجب الوجود ليثبت وجود الله، ويقول أن الكائن الكامل ممكن الوجود، أعني ان فكرة الله لا تتضمن تناقضاً، فيصير الدليل هكذا: "إن الله واجب بموجب ماهيته، فإذا كان الله ممكناً، كان موجوداً" (انظر كتاب تاريخ الفلسفة الحديثة للأستاذ يوسف كرم، ص 130). ينفي كَنْت أن يكون مجرد الإمكان، أي عدم التناقض في كائن أن يكون مجرد الإمكان، أي عدم التناقض في كائن ما يجعلنا نخلص إلى القول بالوجود الواقعي لهذا الكائن ولكنه لم يبرهن على أن العقل غير مضطر أن يثبت وجود واجب الوجود.

46 (86) يقول ديكارت إن الله هو قدير، هو الذي أراد أن تكون الأشياء كذلك. وفرضها على عقلنا. لقد كان الله حراً في أن يجعل الخطوط الممتدة من المركز إلى المحيط متساوية، وزوايا المثلث مساوية قائمتين، مثلما كان حراً في أن لا يخلق العالم! فلما اختار، غدا اختياره حقاً. ولما كان الله ثابتاً، فلا خوف أن يتغير الحق. (التأمل الثالث لديكارت، وردود ديكارت على الاعتراضات).



لا يصدق إلا على الحقائق الحادثة التي اساسها الأنسب، أو اختيار الأصلح، بينما الحقائق الأزلية متعلقة بعقل الله فقط، وهي الموضوع الداخلي لهذا العقل(87).

47 وهكذا يكون الله وحده هو الوحدة الأولى، أي الجوهر البسيط الأصلي. وجميع المونادات المخلوقة، أي المشتقة، ناتجة منه، وتولد بواسطة بريق(88) متواصل صادر عن الله من حين إلى حين، وتحد هذا البريق قابلية المخلوقات، إذ إن من ماهيتها أنها محدودة.

48 توجد في الله القدرة، التي هي مصدر كل شيء، ثم المعرفة، التي تشمل تفاصيل الأفكار، وأخيراً الإرادة التي تحدث التغيرات أو الإنتاج، حسب مبدأ الأصلح. ويقابل ذلك في المونادات المخلوقة ما هو أساسي فيها، أعني ملكة الإدراك وملكة النزوع، ولكن هذه الصفات هي في الله لا متناهية، وكاملة إطلاقاً، بينما هي في المونادات المخلوقة أو الحائزة الكمالات، (على

(87) يميز ليبنتز بين علم الله الذي يعلم منذ الأزل جميع الممكنات، وإرادة الله التي تختار الأكمل من بين هذه الممكنات وتحققه في الوجود. ولكن الاختيار يحتاج إلى فترة بين الإدراك والعزم، أو بالأحرى إلى تعارض ممكن بين العلم والإرادة، وهذا لا يتفق والفعل الإلهي. ففكرة ليبنتز، في الواقع، هي أن الأفعال الحكيمة ليست معقولة فحسب، بل هي مرادة أيضاً، لأن الإرادة تتبع حتماً ما يراه العقل حسناً.

47 (88) يشبه ليبنتز الفعل الخالق ببرق يسطع في ظلمات العدم، وتدوم الأشياء بفضل تجدد هذا البرق باستمرار.



حد قول هرمولاوس برباروس[89] (Hermolaus Barbarus) ما هي إلا تقليد "لصفات الله" بقدر ما في "هذه المونادات" من كمال.

49 يقال إن المخلوق يفعل فعلاً خارجياً[90] بقدر ما فيه من كمال، وينفعل بفعل مخلوق آخر بقدر ما فيه من نقص. وهكذا توصف المونادة بأنها تفعل بقدر ما هي حائزة إدراكات واضحة، وبأنها تنفعل بقدر ما هي حائزة إدراكات غامضة.

50 ويكون مخلوق أكمل من مخلوق آخر، بما يوجد فيه مما يعلل، قبل كل تجربة، ما يحدث في مخلوق آخر، ومن أجل ذلك يقال إنه يؤثر في الآخر.

51 ولكن في الجوهر البسيط لا يوجد[91] إلا تأثير مثالي (أو عقلي)[92] لمونادة في مونادة أخرى، وليس لهذا التأثير مفعول

---

48 (89) هرمولاوس برباروس عالم إيطالي عاش في النصف الثاني من القرن الخامس عشر (1454 - 1493) ترجم جزءاً من مؤلفات أرسطو وشرحه ثمستيوس.

49 (90) إن الفعل الخارجي لا يوجد حقيقة في المونادة، ويؤخذ هذا القول على المجاز، كقولنا أشرقت الشمس أو غربت (ليبتز: محاولات في العدالة الإلهية فقرة 65).

51 (91) يميز ليبنتز هنا بين العلية في عالم المونادات، أعني الجواهر البسيطة والعلية في عالم الظواهر، أعني عالم المركبات. ففي عالم المركبات نحن ندرك عللاً ظاهرة، إذ أننا نفسر الظواهر بواسطة ظواهر أخرى، أعني أننا نفسر المعلولات بمعلولات أخرى، الأمر الذي يجعلنا قادرين على إحداث الظواهر، بينما العلل بحق هي المونادات والله.

(92) ليس للمونادة تأثير مباشر أو طبيعي في المونادات الأخرى، ولا يوجد بينها إلا فعل مثالي، عقلي. ويمثل ليبنتز لذلك بقوله إن الممثلين =



إلا بتدخل الله، إذ إن في فكر الله، تطلب المونادة، بحق، من الله أن يرعاها، وهو ينظم "المونادات" الأخرى منذ البدء. لأن المونادة المخلوقة لا يمكنها أن تؤثر تأثيراً فيزيائياً في داخل مونادة أخرى، فلم يبقَ إلا هذا السبيل لتكون الواحدة تابعة للأخرى.

52 وبهذه الطريقة تصبح الأفعال والانفعالات متبادلة[93] بين المخلوقات، لأن الله، عندما يقارن بين جوهرين بسيطين يجد في كل واحد (منهما) أسباباً تضطره إلى أن يهيئ الآخر له (إلى الأول). فما هو فاعل من جهة، يكون منفعلاً من جهة أخرى، فاعل بمعنى أن ما ندركه بوضوح فيه يفسر لنا ما يحدث في الآخر، ومنفعل بمعنى أن علّة ما يحدث فيه توجد فيما يعرفه بوضوح في الآخر.

53 وبما أنه يوجد عدد لا متناهٍ من العوالم[94] الممكنة في فكر

= الذين يمثلون مسرحية واحدة لا يؤثر بعضهم في بعض، بل إنهم جميعاً يخضعون لفكرة المؤلف. ومشاهد هذا التمثيل يستطيع أن يربط ويوحد مختلف حركات الممثلين وأقوالهم، ويكوّن فكرة صحيحة عن كل المسرحية.

52 (93) إن الله رتب الحوادث والأفراد في هذا العالم بحيث يتفق بعضها مع بعض، وحتى تساهم كلها في إعداد النهاية الأخيرة للعالم، فيمكننا أن نشبه عالم الظواهر بجسم ضخم، كل جزء فيه علّة ومعلول بالنسبة إلى بقية الأجزاء.

53 (94) يدافع ليبنتز عن حرية الاختيار في خلق الله لهذا العالم بقوله إن الله يدرك عدداً لا متناهياً من العوالم الممكنة، بينما اختياره يقع على أحسنها فقط.



الله، وبما أنه لا يمكن أن يوجد إلا عالم واحد[95]، يلزم أن يوجد سبب كافٍ (يعلل) اختيار الله ويجعله يختار عالماً بدلاً من الآخر.

54 وهذا السبب (الكافي) لا يوجد إلاّ في الأنسب، أعني في درجات الكمال الحاصلة عليها هذه العوالم، ويحق لكل ممكن[96] أن يطالب بالوجود بقدر ما يحويه من كمال.

55 وهذا هو سبب وجود الأكمل، وحكمة[97] الله أنها تجعله يعرفه، وخيره تعالى يجعله يختاره، وقدرته تعالى تحدثه.

56 إن هذه الصلة الموجودة بين جميع الأشياء المخلوقة وكل واحد منها، وبين كل واحد وجميع الأشياء الأخرى، تجعل لكل جوهر بسيط علاقات[98] تعبر عن جميع الجواهر الأخرى، فيكون هذا الجوهر البسيط بمثابة مرآة حية أزلية للكون.

---

(95) لا يوجد إلا عالم واحد، لأن العالم هو مجموعة الأشياء التي تملأ الزمان والفضاء، وخارج الزمان والفضاء لا يوجد محل لأي عالم آخر (ليبنتز: محاولات في العدالة الإلهية الفقرة 8).

54 (96) العوالم الممكنة، في رأي ليبنتز، هي العوالم التي يمكن تحقيقها دون تناقض. ولكن الله لا يحقق منها إلا الأصلح.

55 (97) حكمته بمعنى علمه المطلق.

56 (98) توجد صلة بين كل جوهر بسيط، أعني بين كل موناده، والجواهر البسيطة الأخرى، لذلك يمثل كل جوهر بسيط بقية الجواهر على أوجه مختلفة، لأن كل موناده تعبر، بواسطة تغيراتها الخاصة بها، عن تغيرات بقية المونادات التي تحيط بها. والموناده مرآة حية تدرك ما تتصوره على درجات مختلفة في الوضوح.



57 كما أن المدينة الواحدة ذاتها إذا ما نظر إليها من جوانب مختلفة تبدو متنوعة، كأنها تضاعفت للرائي، كذلك يوجد عدد لا متناهٍ من العوالم المختلفة، بفضل تعدد الجوهر البسيطة تعدداً لا متناهياً، في حين أن هذه العوالم هي وجهات مختلفة لعالم واحد تختلف باختلاف وجهات النظر[99].

58 وهذا هو الطريق للحصول على أكبر عدد ممكن من التنوع مع أعظم نظام ممكن، أعني أنه الطريق للحصول على كبر قسط ممكن من الكمال[100].

59 وهذا الفرض وحده (ويمكن أن أقول أنه سبق البرهان عليه) يبين، كما يجب، عظمة الله. وهذا ما أقره السيد بايل عندما اعترض على هذا الفرض في قاموسه (الفقرة الخاصة برورواريوس)[101] حيث مال إلى الاعتقاد بأني أهب الله أكثر

---

57 (99) إن مختلف المونادات تعبر عن عالم واحد بالرغم من تعاقب إدراكاتها تعاقباً لا نهاية له، ولكن كل مونادة تعبر عن العالم من وجهة خاصة بها ومختلفة عن وجهة المونادة الأخرى.

58 (100) عناصر العالم، في رأي ليبنتز، هي المونادات فقط، وهذا ما يفسر الوحدة في العالم، أعني تناسقه، ثم كل مونادة تعبر عن العالم تعبيراً يختلف عن تعبير المونادة الأخرى، وهذا ما يفسر التنوع في العالم. بينما العالم، في رأي ديكارت، مكون من عنصرين غير متجانسين وهما المادة والروح. ثم المادة هي نقط ممتدة لا يختلف بعضها عن بعض الا بالوضع.

59 (101) رورايوس (Rorarius) (1485 – 1556) كان مندوباً للبابا في هنغاريا ثم في بولونيا. مشهور لمقال "في نفس الحيوانات" حيث يقول إنه غالباً ما تستخدم الحيوانات العقل أحسن ما يستخدمها الإنسان. ونشر هذا المقال عام 1548. واعتمد بايل على هذا القول في المقال عن "نفس الحيوانات" الذي نشره في قاموسه المشهور.



من اللازم وأكثر مما هو ممكن. ولكنه لم يستطع أن يقدم أي برهان على استحالة هذا التناسق العام الذي يجعل كل جوهر يعبر تماماً عن بقية الجواهر بواسطة العلاقات بينه وبينها.

60 يتضح مما عرضته سابقاً الأسباب التي بمقتضاها لا يمكن أن تكون الأشياء خلاف ذلك، إذ إن الله، عندما نظم كل شيء، اعتنى بكل جزء وخصوصاً[102] بكل مونادة التي من طبيعتها أن تتصور، فليس هناك ما يجعلها تحصر تصورها في جزء من الأشياء فقط[103]. نعم إن هذا التصور غامضٌ بالنسبة إلى تفاصيل الكون بأسره، ولا يمكنه أن يكون واضحاً إلا بالنسبة إلى جزء صغير من الأشياء، أعني بالنسبة إلى الأشياء التي هي إما أقرب، أو أكثر[104]، بالنسبة إلى كل مونادة، وإلا لكانت كل مونادة إلهاً. إن المونادات ليست محدودة بالنسبة إلى الموضوع (موضوع التصور)، ولكن بالنسبة إلى الطريقة

(102) إن الله نظم عالم الظواهر، أعني العالم المحسوس، بحيث إن كل جزء يتفق مع الكل. والمذهب الآلي يوضح تماماً أن كل جزء من المادة يتأثر ببقية الأجزاء ويؤثر في الوقت نفسه عليها. ويقول ليبنتز إن هناك تأثيراً متبادلاً بين المونادات التي هي العناصر الجوهرية للعالم، والعلل الحقيقية لكل ما يحدث فيه من ظواهر، ولكن هذا التأثير "مثالي" لا مادي، وغير محسوس.

(103) المونادة قوة متصورة، مبدأ مفكر. والفكر يستطيع أن يمتد إلى كل شيء، كما هي الحال بفكر الله، ولكن المونادة المخلوقة، وهي مونادة ناقصة، لا تستطيع أن تحوز على إدراك واضح عن كل شيء.

(104) المونادة لا تدرك بوضوح الا أقرب الأشياء وأكبرها بالنسبة إليها، أعني بالنسبة إلى جسمها.



المختلفة التي تدرك بمقتضاها هذا الموضوع[105] فهي كلها تسير سيراً غامضاً نحو المطلق، نحو الكل[106].

61 والأشياء المركبة[107] لها علاقة[108] في ذلك مع الجواهر البسيطة، إذ، لما كان كل شيء مليئاً، لذلك كانت المادة كلها مترابطة. وبما أن كل حركة في المليء تؤثر تأثيراً ما في الأجسام البعيدة، حسب المسافة، بحيث إن كل جسم يتأثر أيضاً عن طريقها بكل ما يؤثر في هذه الأجسام التي يتأثر بها بطريق غير مباشر، وعليه فإن هذه الصلة (بين الأجسام) تمتد إلى أية مسافة كانت. ويستنتج من ذلك أن كل جسم يتأثر بكل ما يحدث في الكون، بحيث إن من يرى الكل يمكنه أن يشاهد في الجزء ما يحدث في كل مكان، وحتى ما حدث أو ما سيحدث، مشاهداً في اللحظة الحاضرة ما هو بعيد عنها، سواء في الزمان أم في المكان. وكان هيبوقراط يقول ذلك. ولكن النفس لا تستطيع أن تطالع في ذاتها إلا ما تتصوره بوضوح، ولا يمكنها أن تبسط ما في ثناياها دفعة واحدة، لأن هذه الثنايا لا متناهية.

---

(105) الإدراك هنا نعني الإدراك الواضح المسبوق بالشعور: كما إنها تعني الإدراك غير المشعور به.

(106) انظر فقرة 15 مع شرحها 32.

61 (107) المركبات هي الأجسام، الظواهر المادية.

(108) إن عالم الأجسام متفق تماماً مع عالم المونادات، كما أن عالم الإدراكات متفق تماماً مع عالم الحركات. ففي عالم المونادات كل موناد تحيا حياة خاصة بها، وفي الوقت نفسه تساهم في حياة سائر المونادات، وكذلك الحال في عالم الأجسام: كل جزء فيه علّة ومعلول لبقية الأجزاء كلها.



62 وبالرغم من أن كل موناذة مخلوقة تمثل العالم بأسره، فإنها تمثل بنوع أوضح الجسم المهيأ لها خصيصاً، والتي هي كماله[109]. ولما كان هذا الجسم يعبر عن العالم بأسره بفضل ترابط المادة كلها في الامتلاء، فإن النفس تعبر أيضاً عن العالم بأسره بتصورها هذا الجسم الخاص بها.

63 بما أن الجسم تابع لموناذة هي كماله، أو روحه، فهو يكوّن مع هذه الموناذة (التي هي كماله) ما نسميه "كائناً حياً"، ويكوّن مع الروح ما نسميه حيواناً[110]. وهذا الجسم الخاص بالحي أو بالحيوان هو معضون دائماً، لأن كل موناذة مرآة تعكس العالم على طريقتها، والعالم مرتب حسب نظام كامل، لذلك يلزم أن يكون هناك نظام في من يتصور، أعني في إدراكات النفس،

---

62 (109) لما عرف أرسطو النفس بقوله إنها كمال أول لجسم معضون أو مهيأ لقبول الحياة، اعتبر النفس مبدأ النشاط العضوي، لا غاية هذا النشاط، فكأنه رد النفس إلى النشاط (أرسطو كتاب النفس المقالة الأولى). ولكنه يميز بينهما أحياناً، ويعتبر النشاط سبيلاً حتى تبلغ النفس كمالها (كتاب النفس المقالة الثالثة). وليبنتز يعتبر النفس كمالاً للجسم، بمعنى إن غاية النفس هي إدراك العالم. ولكنها لا تدركه إلا بواسطة الجسم. ثم النفس كمال للجسم أيضاً، بمعنى أن الجسم في ذاته هو مجموعة موناذات خاضعة لموناذة أسمى منها، ومتحكمة فيها، وهذه الموناذة المتحكمة هي النفس. فتكون النفس كمال الجسم بمعنى أنها تربط بين موناذات الجسم وتنسقها.

63 (110) الكائن الحي الحارس هو جسم مركب من عدة موناذات خاضعة لموناذة حاكمة تكون كماله، أعني روحه، والكائن الحي فقط هو الذي يكون إدراك موناذاته غير مشعور به. وأما الحيوان فإن إدراك موناذاته المركزية مشعور به، ومصحوب بتذكر.



وفي الجسم أيضاً، والعالم مدرك حسب هذا النظام[111].

64 إن كل جسم معضون خاص بحي من الأحياء هو نوع من الآلات الإلهية، أو نوع من الآلات الطبيعية، أسمى بكثير من أية آلة اصطناعية. لأن الآلة التي يصنعها الإنسان بفنه ليست آلة[112] في كل جزء من أجزائها. مثال ذلك أن سن دولاب من النحاس لها أجزاء أو قطع لا نعتبرها شيئاً اصطناعياً؛ وليس فيها أي شيء يدل على الآلية بالنسبة إلى الوظيفة التي أعد لها الدولاب، بينما آلات الطبيعة، أعني الأجسام الحيّة، هي آلات حتى في أقل أجزائها اللامتناهية في الصغر. هذا هو الفرق بين الطبيعة والفن، أعني بين الفن الإِلهي وفن الإنسان.

65 واستطاع صانع الطبيعة أن يلجأ إلى هذه الحيلة الفنية الإِلهية، الغاية في الإبداع، لأَن كل جزء من المادة ليس فقط قابلاً للتجزئة إلى ما لا نهاية فحسب، كما اعترف بذلك الأقدمون[113]، بل إنه منقسم حالياً انقساماً لا نهاية له وكل جزء منقسم إلى أجزاء، وكل جزء منها حائز حركة خاصة،

---

(111) إن الجسم يعبر عن العالم تعبيراً غامضاً، ولكي تستطيع الروح أن تتصور هذا العالم بنوع أوضح يلزم أن يكون هذا الجسم صورة مصغرة لهذا العالم.

64 (112) إن الإنسان لا يصنع بفنه كل جزء من أجزاء الآلة، بل هو يستخدم مواد طبيعية في صناعة الآلة.

65 (113) لا سيما الأيليون، وحجج زينون الأيلي معروفة، فإنه حاول أن يبرهن على أن الأجسام قابلة للتجزئة إلى ما لا نهاية له من الأجزاء. وسيأخذ بهذا الرأي إبراهيم النظام المعتزلي.



وإلا لاستحال على كل جزء من المادة أن يعبر عن العالم بأسره[114].

66 ومن هنا يتضح أنه يوجد عالم من المخلوقات، والأحياء، والحيوانات، والكمالات، والأرواح في أقل جزء من أجزاء المادة[115].

67 ويمكننا أن نعتبر كل جزء من أجزاء المادة كحديقة مملوءة بالنباتات، وكبركة مملوءة بالأسماك. ولكن كل غصن من أغصان النبات، وكل عضو من أعضاء الحيوان، وكل قطرة من هذه الأمزجة (السوائل) هو أيضاً مثل هذه الحديقة أو مثل هذه البركة.

68 وبالرغم من أن التراب والهواء المتخللين نباتات الحديقة، أو الماء الموجود بين أسماك البركة، ليست نباتاً ولا سمكاً، إلا أن فيها (في هذا التراب والهواء والماء) نباتاً، وسمكاً، ولكن في غاية من الدقة واللطافة، لا نستطيع إدراكها[116].

---

(114) يعتبر ليبنتز الذرة مجرد فرض، صالح للعلم، ولكن ليس لها وجود حقيقي، حتى ولا وجود ميتافيزيقي. وجاء قوله هذا متفقاً مع ما انتهى إليه العلم الحديث.

66 (115) انتهى العلم الحديث إلى أن أصل المادة طاقة، أو قوة، ولم يعد يعتبر المادة امتداداً وحركة، أعني أن آلية ديكارت لم تتفق ونظريات العلم الحديث الذي يميل إلى النظرية الديناميكية التي قال بها ليبنتز.

68 (116) هذا الرأي يذكرنا بقول إنكساغوراس القائل إن الكل في الكل، أي أن الوجود مكوّن من مبادئ لا متناهية عدداً وصغراً هي طبائع أو جواهر مكيفة في أنفسها، تجتمع في كل جسم بمقادير متفاوتة... بحيث يكون كل =



69 فلا شيء قفر(117)، أو عقم(118)، أو ميت في العالم، (لا يوجد سديم، ولا اختلاط(119) إلا ظاهرياً، كما يبدو في بركة على مسافة نرى منها حركة غامضة وزحمة تدلان على وجود السمك في البركة، دون أن نميز السمك ذاته).

70 ويتضح من ذلك أن لكل جسم حي كماله السائد، وهو الروح في الحيوان. ولكن أعضاء هذا الجسم الحي مملوءة بأحياء أخرى، نباتات وحيوانات، لكل واحد منها أيضاً كماله، أي روحه السائدة(120).

71 يجب ألا تقول، مثل ما قاله بعضهم، وهم الذين أساؤوا فهم فكرتي، إن لكل روح كتلة(121)، أو جزءاً من المادة خاص بها، ومعد لها للأبد، وإن هذه الروح تملك بالآتي أحياء أخرى

= جسم عالماً لا متناهياً، يحوي الطبائع على اختلافها، كلاً منها بمقدار (انظر كتاب تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم، ص 42).

69 (117) أعني لا يدل على عقل مرتب له.

(118) بمعنى أن لا شيء بدون فائدة في العالم، أعني أن كل شيء يساهم في جمال العالم.

(119) لا يكون الغموض إلا في إدراكنا الذي لا يستطيع أن يتبين كل النظام الدقيق الموجود في العالم.

70 (120) ينوه هنا ليبنتز بالترتيب الموجود بين مختلف أجزاء الجسم الواحد، وخضوع بعضها لبعض.

71 (121) الذي جعل بعضهم يسيء فهم فكرة ليبنتز هو اعتقادهم أنه يعتبر الموناد مكونة من عنصرين اثنين غير منفصلين، وغير زائلين: وهما الصورة (أعني الكمال) والمادة. ولكن ليبنتز يعتبر الجسم الملازم للموناد عرضاً لها، وقابلاً للتغيير. وهذا ما يتضح من الفقرة الآتية 72.



أدنى منها، ومعدة لخدمتها، إذ إن جميع الأجسام في حركة مد وجزر أزلية مثل الأنهر[122]، تدخلها أجزاء وتخرج منها أجزاء باستمرار.

72 فهكذا الروح لا تغير جسماً إلا رويداً رويداً وبالتدريج، بحيث إنها لا تتجرد أبداً وفجأة من أعضائها. وغالباً ما يحدث تغيير[123] في الحيوانات، ولكن ليس هناك تقمص أبداً،

---

72 (122) إن الملاحظة والتجربة تؤيدان قول ليبتز هذا.

(123) رد ليبتز الاعتقاد الذي كان سائداً في عصره والقائل بأن الروح تصدر من المادة، كما أنه رد القول القائل بأن روح الأطفال هي جزء انفصل من أرواح آبائهم. وقال ان الفرد أزلي بروحه وجسمه، إذ إنه لا توجد روح بدون جسم ولا جسم بدون روح. ولكن ما معنى أزلية هذا الفرد عند ليبنتز؟ - في رأيه، العالم بأسره هو عبارة عن موناده واحدة أزلية، منها تخرج جميع الصور المتعاقبة التي تكوّن هذا العالم بأسره وهذه الموناده لا تحوي الجسم المتصل بها منذ الأزل فحسب، بل هي تحوي أيضاً العالم كله. ويقول إن هذه الموناده، أو بالأحرى، هذا الكائن العجيب، لا يُدرك بالملاحظة والتجربة، فهو غريب عن الحواس ولو أنه مرتبط بالمادة. فالموناده مبدأ ميتافيزيقي أزلي. إنها القوة العاملة في الطبيعة. وهي تظهر على صور مختلفة ومتعاقبة، ومرتبطة بالمادة التي هي، في الواقع، ظاهرة من ظواهر تجمع المونادات.

ولكن بعدما نفى ليبنتز هكذا فكرة التولد، والفساد، نتساءل ما معنى الولادة، والموت عنده؟ يقول إنهما تطوران طارئان على الفرد في حياته الأرضية، إنهما في الواقع ظاهرتا نمو وانتقاص للمبدأ الحي أزلاً، الذي هو الموناده (يعرض ليبنتز هذه الفكرة في الفقرة 74، وفي "المبادئ العقلية" الفقرة 6).

وهكذا يفسر ليبنتز ظهور النفس البشرية، فيقول في رسالته في "الإلهيات" فقرة 91: "بعد أن رتب الله نظاماً بديعاً كهذا النظام، في الحيوانات، لا يعقل أن يكون حرم الإنسان من هذا النظام، وان يكون قد لجأ إلى الخوارق فيما يتعلق بنفس الإنسان. لذلك إني أعتقد أن النفس البشرية كانت كامنة في البذور السابقة لآدم، وإنها كانت موجودة منذ الأزل في جسم من الأجسام. =



ولا تناسخ في الأرواح، كما وأنه لا توجد أرواح على حدة تماماً[124]، ولا جن[125] بدون جسم، إن الله وحده منفصل عن الجسم تماماً.

73 ومن أجل ذلك لا يوجد تناسل كلي[126]، ولا موت كامل، بكل معنى الكلمة، أعني انفصال الروح. وأن ما نسميه "تناسلاً" هو نمو وازدياد، كما أن ما نسميه "موتاً" هو تحديد ونقصان.

74 لقد وقع الفلاسفة في حيرة كبيرة من أمر مصدر

= فكانت أولاً على شكل أنفس حاسة، أو حيوانية، لها إدراك وشعور وينقصها العقل، وإنها بقيت على هذه الحال حتى تكوين الإنسان الذي ستعود اليه، فحينئذ تقبلت العقل إما بطريق طبيعي، ترتفع بمقتضاه النفس الحاسة إلى مصاف النفس العاقلة (الأمر الذي يستعصي إدراكه)، وأما أن يكون الله قد وهبها العقل بفعل خاص". ففي رأي ليبنتز لا تختلف النفس البشرية عن النفس الحيوانية قبل أن تتقبل العقل، كما أنه لا يرى مانعاً من القول بأن العقل يخرج من النفس الحاسة أعني الحيوانية.

(124) أي أرواح بدون أجسام، إذ لو كان الأمر كذلك لما كانت هذه الأرواح متصلة بالعالم، ولكانت خارج هذا العالم. ويقول ليبنتز في رسالته في الإلهيات، فقرة 120: "إذا وجدت الأرواح فقط فإنها تكون بدون رابطة وبدون نظام في الزمان والمكان. لأن النظام يتطلب المادة والحركة وقوانينها". والمونادة المجردة تماماً من كل مادة تكون إدراكاتها غاية في الوضوح، فتصبح مساوية لله.

(125) يقول ليبنتز، معتمداً على مبدأ الاتصال، إنه توجد، فوق المونادات البشرية، مونادات أكمل منها على درجات، مثل الجن والملائكة... إلخ.

73 (126) انظر، شرح رقم 123. يعتبر ليبنتز الولادة والموت، في الحياة الحاضرة، حالات انتقالية، أعني تغيرات في الفرد، مدتها مساوية لمدة العالم.



الصور[127]، وهي الكمالات أو الأرواح، ولكنهم اليوم وبعد أن تأكد لهم - بفضل البحاث المضبوطة التي أجريت على النباتات، والحشرات، والحيوانات أن الأجسام المعضونة في الطبيعة ليست ناتجة عن السديم، ولا من العضو[128]، بل دائماً من بذور فيها، بلا شك، بعض تكوين سابق[129] (للكائن)، فلم يكتفوا بالتقرير أن الأجسام المعضونة كانت قبل تناسلها في هذه البذور فحسب، بل أن نفساً كانت في هذا الجسم، وبمعنى آخر، أن الحيوان ذاته كان في هذه البذور، وبواسطة الحمل أصبح هذا الحيوان مهيأ فقط لتبدل كبير، ليصبح حيواناً من نوع آخر[130]. وهناك شيء قريب من ذلك خارج التناسل،

---

74 (127) إن النزاع حول أصل الصور، أعني الجواهر الفردية، أدى إلى القول بأن الأحياء صادرة من الجهاد، وبأن نفس الأطفال هي جزء منفصل من نفس أهلهم. ولكن ليبتز رد كلا القولين، ودافع عن مبدأ التشخص بقوله إن مدة بقاء الأفراد متساوية ولا متناهية. ولقد شغلته هذه المسألة منذ زمن، ففي عام 1663 قدم رسالة موضوعها "مبدأ التشخص".

(128) أثبت باستور خطأ النظرية القائلة بالتولد الذاتي، وبرهن على أن كل كائن حي يولد من حي آخر.

(129) كان ليبتز يريد أن يوفق بين نظريته الفلسفية والأبحاث العلمية في عصره: ظن مليبغي أنه اكتشف، بواسطة المجهر الذي اخترع حديثاً في عهده، أن الجنين الموجود في البيضة حيوان كامل الجزاء ولكن حجمها ضئيل للغاية بحيث إنه يتعذر علينا رؤيتها. وقال لووتهوك إن الكائن الحي مكوّن من المنى. فنظرية سبق تكوين الكائن كانت سائدة في المحيط العلمي آنذاك. ولكن العلم أثبت، منذ النصف الثاني للقرن الثامن عشر، خطأ هذه النظرية، وبين تطور تكوين الجنين.

(130) اعتقد ليبتز أن الحمل هو الوسيلة لتسهيل تطور الجنين، وهذا الاعتقاد يتفق وما وصل إليه علم تطور الجنين حالياً.



مثال ذلك تحول الديدان إلى ذباب، والشرانق إلى فراش.

75 ويمكننا أن نسمي الحيوانات التي يبلغ بعضها مرتبة الحيوانات الكبيرة بواسطة الحمل، حيوانات منوية، ولكن ما يبقى منها في جنسه[131]، وهي الأغلبية، فيولد، ويتكاثر، ويتلاشى مثل الحيوانات الكبيرة، وعدد صغير منها فقط، وهو صفوتها، يصل إلى كمال الأجسام السامية بواسطة التناسل.

76 ولم يكن ذلك سوى نصف الحقيقة: لقد تبين لي أن الحيوان إذا لم يبدأ بدايةً طبيعية، فلن ينتهي أبداً نهاية طبيعية، وأنه ليس هناك تناسل فحسب، بل وليس هناك تلاشٍ تام، ولا موت بكل معنى الكلمة. وهذا البرهان بعد الاختبار[132]، المقتبس من التجارب يتفق تماماً مع المبادئ التي استخلصتها قبل كل اختبار، كما هو موضح أعلاه.

77 وهكذا نستطيع أن نقول إن النفس ليست (مرآة لعالم غير قابل للزوال) وغير قابلة للزوال فحسب، بل إن الحيوان[133]

---

75 (131) أعني الحيوانات التي لا تحتاج إلى تطور مثل تطور الأجنة في الأرحام، حتى تبلغ كمالها، كالنباتات والحيوانات التي تتكاثر بواسطة القسمة أو التبرعم.

76 (132) لقد أثبت ليبنتز في الفقرات 4، 5، 6 أن المونادة لا تولد ولا تموت بالطرق الطبيعية، أعني بواسطة التناسل والتلاشي، ثم ذكر في الفقرتين 74، 75 الحجج التجريبية، مبيناً أن الميتافيزيقا الحقيقية لا تشيد نظريتها إلا على حقائق تجريبية، وإن ما تصبو إليه الميتافيزيقا هو تكملة العلم والسمو عليهن لا مناقضته. ويقول ليبنتز إن تفسير الأشياء بواسطة العلل الغائية لا يعوق البحث عن العلل الفاعلة، وهذا ما سيقوله كَنْت فيما بعد.

77 (133) المونادات في رأي ليبنتز هي العناصر غير القابلة للزوال، شأن =



ذاته غير قابل للزوال أيضاً، بالرغم من أن آلته غالباً ما تموت جزئيا[134]، وتترك أو تأخذ جثثاً معضونة[135].

78 إن هذه المبادئ[136] مكنتني من أن أفسر تفسيراً طبيعياً الاتحاد أو التناسق بين النفس والجسم المعضون. إن النفس تخضع لقوانينها الخاصة بها، وكذلك الجسم يخضع لقوانينه، والاثنان يتلاقيان بفضل التناسق السابق بين جميع الجواهر، لأنها كلها تصورات لعالم واحد.

79 إن الأرواح تعمل حسب قوانين العمل الغائيّة، بواسطة النزوع، والغايات، والوسائل. والأجسام تعمل حسب قوانين العمل الفاعلة أو قوانين الحركات، وكلا النظامين، نظام العلل الفاعلة ونظام العلل الغائيّة، متناسق لواحد مع الآخر[137].

= الذرات التي هي العناصر القديمة في رأي أصحاب المذهب الذري المادي.

(134) كل موناذة حاكمة تجد دائماً موناذات أخرى تخضع لها، وتكوّن جسمها المعضون، ولكن هذه الموناذات التابعة للموناذة الرئيسية تتجدد باستمرار.

(135) يشبه ليبنتز الجسم باللباس الخارجي الذي يرتديه الإنسان فالإنسان يجدد باستمرار هذا اللباس كلما بلي.

78 (136) النفس في رأي ليبنتز هي الموناذة في ذاتها، والجسم هو الموناذة من حيث علاقتها بباقي الموناذات. فإذا قلنا إن الموناذة تجردت من الجسم يكون معنى هذا القول إنها لم تعد متصلة بباقي الكائنات، أعني لم تعد متصلة بالعالم، فوحدة العالم، وتناسقه، وقوانينه تصبح مستحيلة إذا تجردت جميع الموناذات من أجسامها.

79 (137) العلل الغائية هي الإدراكات، والعلل الفاعلة هي الحركات. يقول ليبتز إن إدراكات النفس خاضعة لقانون الأحسن، أعني أن النفس تنزع =



80 لقد اعترف ديكارت بأن الأرواح لا تستطيع أن تعطي القوة للأجسام، لأن كمية القوة لا تغيير في المادة. ولكنه اعتقد بأن الروح تستطيع أن تغير اتجاه الأجسام[138] وكان ذلك لأن قانون الطبيعية القائل بالمحافظة على الاتجاه العام نفسه في المادة لم يعرف في أيامه. ولو كان أدرك ذلك لانتهى إلى نظريتي الخاصة بالتناسق السابق.

81 وحسب هذه النظرية، تفعل الأجسام كأنها خالية من الأرواح (وهذا مستحيل)[139]، وتفعل الأرواح كأنها خالية من الأجسام، ويفعل الاثنان كأن أحدهما يؤثر في الآخر.

82 أما بخصوص الأنفس أو الأرواح العاقلة – ولو أني أجد في الحقيقة أن ليس هناك سوى شيء واحد في جميع الأحياء والحيوانات، مثل ما ذكرت آنفاً (أعني أن الحيوان[140] والروح لا يبدآن إلا مع العالم، ولا ينتهيان أبداً، مثل العالم) –[141] ففي الحيوانات العاقلة هذه المزية، وهي أن حيواناتها المنوية

= إلى الحصول على إدراكات عن العالم أكثر فأكثر وضوحاً.

80 (138) اعتبر ديكارت كمية الحركة ثابتة في الطبيعة، واعتبر ليبنتز كمية الطاقة لا تتغير في الطبيعة، ولكن العلم الحديث أثبت خطأ كلتا النظريتين إذ إن هناك تدهوراً في الطاقة.

81 (139) سبق أن قال ليبنتز إنه يستحيل أن توجد الأجسام بدون أرواح، واعتبر الأجسام إدراكات غامضة للأرواح.

82 (140) بمعنى جسم الحيوان وروحه.

(141) يعتقد ليبنتز أن العالم أزلي، لا نهاية، وكذلك المونادات التي هي عناصر العالم.



الصغيرة حاصلة فقط على أرواح عادية، أعني حسية[142]، طالما هي في الحالة المنوية (على شكل مني)، لكن المختار منها، ما أن يبلغ الطبيعة البشرية، بواسطة الحمل، حتى ترتقي أرواحها الحسية إلى مرتبة العقل، وخصائص الأنفس.

83 من ضمن الفوارق الموجودة بين الأرواح العادية والأنفس - وقد سبق ووضحت جزءاً من هذه الفوارق[143] - يوجد أيضاً هذا الفارق، وهو أن الأرواح، على العموم، هي مرايا حية، أو صور لعالم المخلوقات، وأن الأنفس هي أيضاً صور للألوهية ذاتها[144]. أعني لصانع الطبيعة ذاته، وتستطيع هذه الأنفس أن تفهم نظام الكون، وأن تقلد شيئاً منه بواسطة عينات فنية تحاكي الفن الإلهي، إذ إن كل نفس هي بمثابة إِله صغير في محيطها.

84 وهذا ما يجعل الأنفس قادرة على أن تتصل، نوعاً ما، بالله،

---

(142) من الواضح أن مذهب ليبتز فيما يتعلق بظهور الأنفس العاقلة، هو مذهب غامض، فإنه لم يوضح تماماً ماهية هذه النفس الحاسة الموجودة في الحيوانات المنوية، والتي ستخرج منها النفس العاقلة.

83 (143) انظر، الفقرات 25 إلى 30 الخاصة بالمعرفة عند الحيوانات وعند الإنسان.

(144) يقول ليبتز إن علم الإنسان لا يختلف جوهرياً عن علم الله، بل إنه يختلف عنه بالدرجة. نعم إن الإنسان لا يدرك كل الحقيقة، وإذا أدرك حقيقة من الحقائق كان ذلك بواسطة الجدل، ولكن عندما يبلغ حقيقة من الحقائق، كما هي الحال في العلوم الرياضية، فهو يدركها مثل ما يدركها العقل الإلهي.



إذ إنه بالنسبة إليها ليس فقط كالمخترع بالنسبة إلى آلته[145] (مثل ما هو حال الله بالنسبة إلى بقية المخلوقات، بل أيضاً كالأمير بالنسبة إلى رعاياه، أو كأب بالنسبة إلى أولاده.

85 ويستنتج من ذلك بسهولة أن مجموعة من الأنفس كلها تكوّن مدينة الله[146]، أعني أكمل دولة ممكنة، يحكمها أكمل الملوك.

86 إن مدينة الله، هذه، تلك المملكة الجامعة، بكل معنى الكلمة، هي عالم معنوي داخل العالم الطبيعي، وهي أسمى وأقدس شيء في أعمال الله. ومجد الله قائم عليها بالحقيقة، إذ إن هذا المجد ينعدم إذا لم تكن عظمته وطيبته تعالى معروفتين لدى الأنفس، وموضع إعجابها، ثم إن طيبته تعالى لا توجد إلا بالنسبة إلى هذه المدينة الإلهية[147]، بينما حكمته وعظمته تعالى تتجليان في كل مكان.

87 كما أننا تكلمنا من قبل عن تناسق كامل بين النظامين الطبيعيين، نظام العلل الفاعلة، ونظام العلل الغائيّة، نلاحظ هنا أيضاً تناسقاً آخر بين النظام الفيزيائي للعالم، والنظام

---

84 (145) يعتبر ليبتز المخلوقات آلات، إذ إن الله نظم أفعالها من الأزل، ولكنها آلات تدرك حركاتها على درجات مختلفة الوضوح.

85 (146) "مدينة الله" حسب القديس أوغسطين، مفتوحة للمسيحيين فقط، بينما عند ليبتز هي مفتوحة لجميع الأنفس، وعند القديس أوغسطين مدينة الله تقابل المدينة الأرضية، ويعني بها الدولة الرومانية، أما عند ليبتز فإنها تقابل عالم بقية المخلوقات.

86 (147) انظر: المبادئ العقلية للطبيعة والنعمة الفقرة 15.



الخلقي للنعمة[148]، أعني بين الله بوصفه مهندساً لآلة الكون، والله بوصف ملكاً للمدينة الإلهية الخاصة بالأنفس.

88 إن هذا التناسق مثلاً، يجب أن يهدم وأن يرمم بالطرق الطبيعية في الأوقات التي تتطلبها حكومة الأنفس، لعقاب فريق، ومكافأة الفريق الآخر[149].

89 ويمكننا أن نقول أيضاً إن الله صانع (العالم) يرضي الله منظم (العالم)، وهكذا تحمل الذنوب عقابها، حسب نظام الطبيعة، وحسب التكوين الآلي للأشياء، وأن الأعمال الحسنة تجلب إليها مكافآتها بالطرق الآلية بالنسبة إلى الأجسام، ولو أن ذلك لا يحدث ولا يمكن أن يحدث دائماً في الحال[150].

90 وأخيراً، إن في هذه الحكومة الكاملة لا يوجد أي عمل حسن بدون مكافأة، ولا أي عمل سيء بدون عقاب، وكل شيء سيكون في خير الصالحين، أعني الذين ليسوا غير راضين في هذه المملكة العظمى، وهم الذين يثقون بالعناية

---

87 (148) يعتبر ليبنتز نظام العالم الفيزيائي ونظام العالم الخلقي نظامين طبيعين، لا مكان للمعجزات فيهما، بل كل شيء يحدث فيهما طبيعياً، مع العلم بأن العلل الفاعلة، حسب رأيه، هي دائماً خاضعة للعلل الغائية، أعني أن العالم الفيزيائي تابع للعالم الخلقي.

88 (149) إذا كان مصير كوننا هذا إلى الزوال، وكذلك مصير كواكب أخرى مشابهة له، فكل ذلك يكون حسب خطة قديمة رسمها الله للعالم (رسالة في الإلهيات، الفقرة 18).

89 (150) حسب ليبنتز، كل عمل خير أو شر لا يزول في العالم، بل يكون له، رد فعل، وتأثير على مدى المونادات الأخرى إلى ما لا نهاية.



الإلهية، بعد أن يكونوا قد أدوا واجبهم، وهم الذين يحبون ويقلدون، كما يجب، صانع كل خير، متلذذين في تأمل كمالاته حسب طبيعة الحب النقي الحقيقي، الذي يجعلنا نتلذذ بسعادة المحبوب. وهذا ما يجعل الحكماء، والفضلاء يعملون حسب ما يتفق والإرادة الإلهية السابقة[151] (أعني إرادة الخير)، ويرضونه بكل ما يحدثه الله فعلاً بإرادته الخفية، اللاحقة والمقرّرة، معترفين بأنه لو كان في استطاعتنا أن نفهم فهماً كافياً نظام العالم، لوجدنا أنه أسمى من كل ما يتمناه أحكم الحكماء، وأنه من المستحيل أن نجعل هذا النظام أكمل مما هو عليه، ليس فقط بالنسبة إلى الكل بوجه عام، بل أيضاً بالنسبة إلينا بنوع خاص، إذا كنا متمسكين، كما يجب، بصانع كل شيء، ليس فقط بوصفه الصانع والعلّة الفاعلة لنا، بل أيضاً بوصفه سيدنا، والعلّة الغائيّة التي يجب أن تكون هدف إرادتنا، وأنه وحده القادر على إسعادنا.

---

90 (151) السابقة لخلق العالم، والله يريد العالم حسناً قبل أن يخلقه.



المبادئ العقلية

للطبيعة والنعمة

1 - الجوهر كائن يستطيع العمل وهذا الجوهر إما بسيط، إما مركب. الجوهر البسيط هو الذي ليس له أجزاء، والمركب هو مجموعة جواهر بسيطة، أو مونادات. "وموناس" لفظ يوناني يعني الوحدة أو ما هو واحد.

2 - بما أن المونادات ليس لها أجزاء، فهي لا تتكون ولا تنحل. فلا تستطيع أن تبدأ بداية طبيعية ولا أن تنتهي نهاية طبيعية، لذلك هي تدوم ما دام الكون الذي سيتبدل دون أن يزول. وليس للمونادات أشكال، وإلا لكان لها أجزاء. فعليه، الموناذة في ذاتها وفي لحظة من اللحظات لا تتميز عن مونادة أخرى إلا بالصفات، والأفعال الداخلية، التي هي إدراكات المونادة، ليس إلا، (وإدراكات المونادة هي تصورها المركب، أعني ما هو خارج البسيط)، كما أنها تتميز بنزوعاتها (أعني ميلها إلى المرور من إدراك إلى إدراك آخر)، وهي مبادئ التغير، لأن بساطة الجوهر لا تمنع تعدد التغيرات التي يجب أن توجد معاً في هذا الجوهر



البسيط ذاته. وهذه التغيرات قائمة على تنوع العلاقات بالنسبة إلى الأَشياء التي في الخارج. وهذا شبيه بمركز، أو بنقطة، تكوّن بالرغم من بساطتها عدداً لا متناهياً من الزوايا بواسطة الخطوط المتجهة نحوها.

3 - إن كل شيء مليء في الطبيعة. وتوجد جواهر بسيطة، منفصل كل منها فعلاً عن الآخر بواسطة أفعال خاصة (بكل واحد) لا تنفك تغير علاقاته (بالجواهر الأخرى). إن كل جوهر بسيط، أو مونادة، وهو بمثابة مركز لجوهر مركَّب (كالحيوان مثلاً) ومبدأ وحدته، محاط بكتلة مركبة من عدد لا متناه من المونادات الأخرى التي تكوّن الجسم الخاص بهذه المونادة المركزية التي تتصور الأَشياء الخارجة عنها تبعاً لما يتأثر به الجسم. ويكون هذا الجسم معضوناً إذا بدا على شكل آلة من الآلات، أو من آلات الطبيعة التي هي آلة لا بكل أجزائها فحسب بل في أصغر جزء من أجزائها يمكن مشاهدته.

ولما كان كل شيء متماسكاً بسبب الامتلاء في العالم، ولما كان كل جسم يؤثر في كل جسم آخر، تأثيراً يختلف والمسافة (بينهما)، ويتأثر به، عن طريق رد الفعل، فينتج من ذلك أن كل مونادة مرآة حية، أعني أنها حاصلة على فعل داخلي، يصور العالم من وجهة خاصة بها، ومنتظمة بقدر ما العالم ذاته منتظم. وتتولد الإدراكات داخل المونادة الواحد من الآخر تبعاً لقانون النزوع، أو العلل الغائيّة للخير أو الشر، قوامها الإدراكات الملحوظة، المنتظمة أو غير المنتظمة، شأن التغيرات الحادثة في الأجسام



والظواهر الخارجية تتولد الواحدة من الأخرى بواسطة قوانين العلل الفاعلة، أعني قوانين الحركات. وهكذا يوجد تناسق تام بين إدراك المونادة وحركات الأجسام. وهذا التناسق وضع في السابق بين نظام العلل الفاعلة ونظام العلل الغائيّة، ويقوم على هذا التناسق الاتفاق والصلة الطبيعيان بين النفس والجسم، دون أن يستطيع أحدهما أن يغير قوانين الآخر.

4 - تكون كل مونادة مع الجسم الخاص بها جوهراً حياً. فليست الحياة منتشرة في كل مكان، ومرتبطة (بالأجسام) فحسب، بل إن المونادات على درجات لا متناهية، بحيث يتحكم بعضها ببعض تحكماً متفاوتاً في الدرجة. وحين تكون المونادة حائزة جسماً منسقاً، يبرز التأثيرات الحاصلة في عضو من أعضائه (شأن الجسم الزجاجي في العين بجميع الإشعاعات الضوئية إذ يجعلها تؤثر تأثيراً عظيماً في العصب) وحين تظهر في المونادة الإدراكات التي تصور هذه التأثيرات، يتكون حينئذ الشعور، أعني الإدراك المصحوب بتذكر، أي الإدراك الذي يترك صدى لمدة طويلة حتى يعود للظهور في الظرف المناسب. ومثل هذا الحي يدعى حيواناً، كما أن المونادة الخاصة به تدعى نفساً. وإذا أدركت هذه النفس درجة العقل، تكون شيئاً أسمى (من النفس) وتصبح في مصاف الأرواح، كما سنوضحه الآن.

في الواقع، تكون الحيوانات أحياناً في الحالة الخاصة بالأحياء البسيطة، وتكون أرواحها في الحالة الخاصة بالمونادات، وذلك عندما تكون إدراكاتها غير واضحة الوضوح الكافي الذي



يمكنها من أن تتذكر، مثلما هو الحال في النوم العميق الخالي من الأحلام، أو في حالة الغيبوبة. ولكن تستطيع الإدراكات التي أصبحت غامضة تمام الغموض أن تنمو من جديد في الحيوانات، وذلك بواسطة ما سأوضحه الآن من أسباب.

فيجدر بنا أن نميز بين الإدراك الضعيف (غير الواقع في الشعور) وهو حالة داخلية للمونادة، تمثل الأشياء الخارجية، وبين الإدراك المتميز، وهو الشعور، أو المعرفة الشعورية لهذه الحالة الباطنية، هذه المعرفة لا تمنح لجميع النفس، ولا تمنح دائماً للنفس ذاتها. ولقد أخطأ الديكارتيون، لأنهم تجاهلوا هذا التميز، غير مبالين بالإدراكات التي لا نشعر بها، شأن العامة التي لا تبالي بالأجسام غير المحسوسة. وهذا ما جعل الديكارتيين يعتبرون الأنفس فقط مونادات، ويقولون إنه لا توجد أرواح في الحيوانات، ولا أي مبدأ آخر للحياة. وبعد أن دهش الرأي العام لقولهم أن ليس للحيوانات شعور، اتفقوا بالعكس مع اعتقاد العامة، فخلطوا بين حالة الغيبوبة الطويلة الناتجة من غموض كبير في الإدراكات، والموت بكل معنى الكلمة، الذي ينتهي عنده كل إدراك، وهو القول الذي يثبت الرأي العاري من كل أساس، والقائل بفناء بعض الأرواح، ويثبت أيضاً الشعور الفاسد عند بعض المفكرين المتبجحين الذين ردوا القول بخلود النفس.

5 - هناك رابطة تربط بين إدراكات الحيوانات، وهذه الرابطة لها بعض الشبه بالعقل، ولكنها لا تعتمد إلا على تذكر الحوادث، لا على معرفة العلل. فالكلب مثلاً يهرب عند مشاهدته



العصا التي ضرب بها، لأن ذاكرته تصور له الألم الذي سببته هذه العصا. وعندما يكون الناس تجريبيين، في أغلب أفعالهم، يعملون مثل الحيوانات. فنحن مثلاً ننتظر النهار يوم غد، لأننا طالما عرفنا ذلك بالاختبار. والفلكي، وحده ينتظر نهار غد بعد تفكير، وهذا الحادث (ظهور النهار غداً) يبطل عندما تزول علّة النهار وهي علّة ليست أزلية. فالاستدلال الحقيقي للحقائق الضرورية أي الأزلية هو كالاستدلال المنطقي والرياضي والهندسي وكلها استدلالات تربط بين الأفكار برباط وثيق وتؤدي إلى نتائج حتمية.

والحيوانات التي لا نشاهد عندها أبداً هذه الاستنتاجات تدعى عجماوات والتي تعرف هذه الحقائق الضرورية تدعى حيوانات عاقلة، وأرواحها تسمى أنفساً. وتستطيع هذه الأرواح أن تقوم بأعمال فكرية، وأن تتأمل فيما نسميه "الأنا"، أو الجوهر الواحد، الروح، النفس، وبالاختصار إنها تتأمل الأشياء والحقائق المادية. وهذا ما يؤهلنا لأن نلم بالعلوم، أعني المعارف الاستدلالية والبرهانية.

6 – لقد علمتنا أبحاث المحدثين، والعقل يثبت ذلك، أن الأحياء التي تعرف أعضاؤها، أي النباتات، والحيوانات، ليست حاصلة من العفن، أو من السديم، كما اعتقد الأقدمون، بل إنها حاصلة من بذور سبق تكوينها. وهي إذن حاصلة من تبدل الأحياء التي وجدت قبلها. وهناك حيوانات صغيرة في بذور الحيوانات الكبيرة، تأخذ، بواسطة الحمل، شكلاً جديداً خاصاً بها، يجعلها تغتذي، وتنمو لتنتقل إلى حقل أوسع وتكوّن الحيوان الكبير. والواقع أن أرواح الحيوانات المنوية البشرية ليست عاقلة،



وهي لا تصبح عاقلة إلا عندما يعطي الحمل هذه الحيوانات الطبيعة البشرية. وبما أن الحيوانات، على وجه العموم، لا تولد ولادة تامة بواسطة الحمل، فهي لا تموت موتاً تاماً في حالة ما نسميه الموت، لأن من المسلم به عقلاً أن ما لم يبدأ بداية طبيعية لا ينتهي نهاية طبيعية. فبعد أن تترك (هذه الأرواح) ثوبها الرث، تعود إلى حقل أدق، حيث تستطيع أن تكون حاسة، ومنتظمة، كما كانت في الحقل الأوسع. وما نذكره بخصوص الحيوانات الكبيرة حاصل أيضاً في ولادة وموت الحيوانات المنوية الصغيرة والتي تكون كبيرة بالنسبة إلى الأولى، إذ إن كل شيء في الطبيعة يسير نحو اللانهاية.

فلا يكفي القول إن الأنفس لا تولد ولا تموت، بل إن الحيوانات كذلك أيضاً: فإنها تنمو، وتتسع، وتأخذ غلافاً ولباساً (أعني جسماً)، وتفقده، وتغيره، إن الأرواح لا تترك الأجسام تماماً، وهي لا تنتقل من جسم إلى جسم آخر يكون جديداً تماماً بالنسبة إليها.

لا يوجد تناسخ، بل هناك تغير، إن الحيوانات تتغير، إنها فقط تأخذ أجزاء وتترك أجزاء. هذا ما يحدث رويداً رويداً وبواسطة جزئيات غير محسوسة وباستمرار، في التغذية وهذا ما يحدث دفعة واحدة خصوصاً، ولكن نادراً، في الحمل أو في الموت، وهما حالتان تجعلان الكائن يكتسب أو يفقد كل شيء دفعة واحدة.

7 – إلى هنا لم نتكلم إلا بلغة علماء الطبيعة. فلنرتق إلى ما



وراء الطبيعة، مستعينين بهذا المبدأ الكبير، القليل الاستعمال، وهو أن لا شيء يحدث بدون سبب كافٍ له، أعني أنه لا شيء يحدث دون أن يستطيع من يدرك الأشياء إدراكاً كافياً أن يعطي السبب الكافي ليبين لماذا جاء الشيء هكذا وليس على خلاف ذلك. وبعد أن نسلم بهذا المبدأ، يحق لنا أن نطرح هذا السؤال الأول: لماذا يوجد شيء ما بدلاً من أن لا يوجد شيء بتاتاً؟ إذ إن عدم وجود شيء أبسط وأسهل من وجوده. ثم لو فرضنا أن هناك أشياء يجب أن توجد، علينا أن نعلل لماذا هي توجد على وجه بدلاً من أن توجد على وجه آخر.

8 – إن السبب الكافي لوجود العالم ليس في تعاقب الأشياء الحادثة، أعني الأجسام وتصوراتها في الأنفس، لأن المادة في ذاتها خالية من كل ميل، هي لا تميل إلى الحركة ولا إلى السكون ولا إلى حركة معينة. ونحن لا نجد فيها علّة الحركة، ولا علّة حركة معينة. وبالرغم من أن الحركة الحالية الموجودة في المادة حاصلة من حركة سابقة لها، وهذه الأخيرة من اخرى سابقة لها، فهذا لا يفيدنا إذا تسلسلنا هكذا، إذ إن السؤال يبقى قائماً. ويترتب على ذلك أن السبب الكافي، الذي لا يحتاج إلى مبرر آخر، هو خارج مجموعة الأشياء الحادثة، ويوجد في جوهر يكون علّة لها، أو أن يكون كائناً واجب الوجود فيه علّة وجوده وإلا فلن نعثر على سبب كاف ننتهي إليه. وتدعى هذه العلّة الأخيرة للأشياء الله.

9 – يجب أن يكون هذا الجوهر البسيط، الأولي، حاصلاً، إلى أقصى حد، على الكمالات الموجودة في الجواهر الحادثة، والتي



هي معلولات له، فيكون حاصلاً هكذا على القدرة، والمعرفة، والإرادة الكاملة، أعني يكون كل القدرة، والعلم، والطيبة. ولما كان العدل، بمعناه العام، ليس إلا الطبيعة التي تناسب الحكمة، ترتب على ذلك أن يوجد عدل كلي في الله. والسبب الذي جعله (تعالى) أن يوجد الأشياء، هو السبب الذي يجعلها أيضاً تابعة له في وجودها، وفي عملها: فالأشياء تتقبل باستمرار منه تعالى ما يجعلها تحوز شيئاً من الكمال، وما بقي فيها من عدم الكمال فإنه حاصل من أنها محدودة بجوهرها وأصلها.

10 – ويستنتج من كمال الله السامي أنه عندما أحدث الكون اختار أحسن خطة ممكنة بحيث أوجد أكبر تنوع مع أدق نظام، وأحسن مكان وزمان مرتين خير ترتيب، وأكثر المعلولات بأبسط الطرق، وأكبر قدرة، وأكبر معرفة، وأكبر سعادة وطيبة يستطيع أن يقبلها الكون في المخلوقات. إذ إن جميع الممكنات ترغب في الوجود، كما يرى عقل الله، بالنسبة إلى درجات كمالها، ونتيجة لهذه الرغبة جاء هذا العالم الحالي أكمل العوالم الممكنة. وبدون ذلك يستحيل أن نعلل لماذا جاءت الأشياء على ما هي عليه، أو على خلاف ذلك.

11 – إن حكمة الله السامية جعلته يختار، بالأخص، قوانين الحركة التي تتفق أحسن اتفاق مع العلل المجردة أو الميتافيزيقية، وتتناسب معها أحسن تناسب. فكمية القوة العامة، والمطلقة، أعني كمية الفعل، باقية هي هي، وكذلك كمية رد فعل القوة، وكذلك كمية القوة الموجهة. والفعل يعادله دائماً رد الفعل.



والمعلول بأكمله يعادل دائماً كل علته. من المدهش أنه لا يمكننا أن نفسر، بمقتضى العلل الفاعلة فقط، أعني بواسطة المادة، قوانين الحركة التي اكتشفت في أيامنا، والتي اكتشفت أنا جزءاً منها، إذ إني لاحظت أنه علينا أن نلجأ إلى العلل الغائيّة، وإن هذه القوانين لا تتعلق بتاتاً بمبدأ الضرورة، مثل ما هو الأمر بالحقائق المنطقية، الحسابية والهندسية، ولكنها تتعلق بمبدأ التناسب، أعني باختيار الحكمة. وهذا برهان قاطع محسوس على وجود الله، لمن يريد أن يتعمق في هذه المواضيع.

12 - ويستنتج من كمال الصانع الأسمى أن ليس نظام الكون بأسره هو أكمل نظام ممكن ليس هذا فحسب، بل لكل مرآة حية تمثل الكون من وجه خاص بها - أعني لكل مونادة، ولكل مركز جوهري - إدراكاتها ونزوعاتها المنظمة أحسن تنظيم، والمتفقة مع كل البقية (بقية الكون). ويستنتج أيضاً من ذلك أن النفس، أعني المونادات الأكثر تحكماً، أو بالأحرى، الحيوانات، تستيقظ حتماً من حالة السبات التي يسببها لها الموت، أو أي عرض آخر.

13 - إذ إن كل شيء نسق دفعة واحدة بأحسن ما يمكن من نظام وتنسيق، لأن الحكمة السامية، والجود السامي لا يعملان إلا بتناسق كامل. إن الحاضر مشحون بالمستقبل. ويمكننا أن نتبين المستقبل من الماضي، والقريب يعبر عن البعيد. ويمكننا أن ندرك جمال الكون في كل نفس، إذا أمكننا أن نبسط كل ثناياها التي لا تنبسط انبساطاً (ملحوظاً) إلا مع الزمان.

ولكن، لما كان كل إدراك واضح من إدراكات النفس



يشتمل على عدد لا متناه من الإدراكات الغامضة التي تحوي الكون، فالنفس ذاتها لا تعرف الأشياء التي تدركها إلا بقدر ما تكون إدراكاتها واضحة ودقيقة، فالنفس تحوز الكمال بقدر ما لديها من إدراكات واضحة.

إن كل نفس تعرف اللامتناهي، وتعرف كل شيء، ولكن بغموض، فعندما أتنزه على شاطئ البحر مثلاً، وأسمع الصوت الكبير الذي يحدثه، فإني أسمع صوت كل موجة، الصوت الذي يؤلف مع أخيه الصوت الاجمالي، لكن دون أن أميز كل صوت على حدة. فإدراكاتنا الغامضة هي نتيجة التأثيرات التي يحدثها الكون بأسره فينا. وهكذا أمر كل مونادة. والله وحده لديه المعرفة الواضحة عن كل شيء، إذ إن معرفته مصدر كل شيء. ولقد أحسنوا قولاً عندما قالوا إنه تعالى بمثابة مركز (يمكن وضعه) في أي مكان، وإن دائرته ليست في أي مكان. وكل شيء حاضر له في الحال، دون أي ابتعاد عن هذا المركز.

14 – أما بخصوص الروح العاقلة، أو النفس، ففيها شيء أكثر مما هو في المونادات، أو حتى في الأرواح البسيطة: فالنفس ليست فقط مرآة لعالم المخلوقات، بل هي أيضاً صورة للألوهية. النفس ليست حائزة فقط إدراكاً لأعمال الله، بل هي تستطيع أيضاً أن تحدث شيئاً، ولو صغيراً، يشبه هذه الأعمال. لو غضضنا النظر عما تأتي به الأحلام من أعمال مدهشة – إذ إننا نبتكر في الأحلام بدون عناء، وبدون إرادة اشياء تتطلب تفكيراً طويلاً أثناء اليقظة – فإن نفسنا، المقلدة للفن الإلهي، تنظم أيضاً أعمالنا الإرادية،



وبعد أن تكتشف العلوم التي بمقتضاها نظم الله الأشياء (وهي الوزن، والمقياس، والعدد)، تقلد في ميدانها الخاص، وفي عالمها الصغير، حيث تستطيع أن تعمل، ما يعقله الله في العالم الكبير.

15 – ولذلك، فإن جميع الأنفس، أنفس العامة وأنفس النابغين، تشترك لا بفضل العقل والحقائق الأزلية، مع الله، وتكون أعضاء في مدينة الله، أعني في أكمل دولة كونها ويحكمها أكبر وأحسن ملك، حيث لا يوجد إثم بدون عقاب، ولا أعمال حسنة بدون ثواب مناسب لها، وحيث توجد الفضيلة والسعادة بأكبر قسط مستطاع، ولا يكون ذلك بواسطة خلل في الطبيعة، كأن ما يعده الله للأنفس يخل بقوانين الأجسام، ولكن بوسطة نظام الأشياء الطبيعية ذاته، وذلك بفضل التناسق السابق الأزلي بين أحكام الطبيعة والنعمة، بين الله بوصفه حاكماً بحيث إن الطبيعة تؤدي إلى النعمة، والنعمة تكمل الطبيعة باستخدامها إياها.

16 – وبالرغم من أن العقل لا يستطيع أن يخبرنا بتفاصيل المستقبل الكبير المخصص للوحي، فيمكننا أن نكون على يقين، لهذا السبب، من أن الأشياء جعلت بحيث تفوق كل أمانينا. فإن الله هو أكمل الجواهر وأسعدها ولذلك هو أحبها. والحب الخالص الحقيقي يقوم في الحالة التي تجعلنا نتذوق اللذة في الكمالات، وفي سعادة ما نحبه، وعلى هذا الحب أن يعطينا أكبر لذة ممكنة، حين يكون الله موضوعاً (لهذا الحب).

17 – ومن السهل أن نحبه كما يجب، إذا أدركناه مثل ما سبق



وعرضت. إذ بالرغم من أن الله لا يقع تحت حواسنا الخارجية، فذلك لا يمنع أنه محبوب ويعطينا لذة كبيرة. نحن نرى كم يسبب الشرف لذة للناس مع أنه لا يقوم على صفات محسوسة. إن الشهداء والمتعصبين - ولو أن المتعصبين لا يضبطون عواطفهم - يقدمون لنا برهاناً على ما تستطيعه لذة النفس، وأكثر من ذلك أن لذات الحواس ذاتها تقتصر على لذات عقلية غير واضحة.

إن الموسيقى تعجبنا، مع أن جمالها لا يقوم إلا على تناسق الأعداد وعلى العد المنتظم في نهج أو اهتزازات الأجسام الصوتية التي تتقابل في فترات، ولو أننا لا نلاحظ هذا التناسق في الأعداد، والنفس لا تترك لنا المجال لإدراكه. واللذة التي يجدها البصر في التناسق هي من نفس النوع، واللذات التي تسببها الحواس الأخرى هي مشابهة لذلك، ولو أننا لا نستطيع أن نعللها بوضوح.

18 - ونستطيع أن نقول إن حب الله منذ الآن، يجعلنا نتذوق شيئاً من السعادة المقبلة. ومع أن هذا الحب مجرد من كل فائدة، فإنه يسبب خيرنا الأسمى، ومنفعتنا، حتى لو لم نبحث عنهما في هذا الحب، معتبرين اللذة التي يسببها لنا، غير مبالين بالمنفعة التي يحدثها، إذ إنه يعطينا ثقة تامة في جود خالقنا ومولانا. وهذا الجود يحدث فينا راحة تامة للنفس، لا كما هي الحال عند الرواقيين الذين يلجؤون إلى الصبر مرغمين، بل بواسطة قناعة موقتة تضمن لنا سعادة مقبلة. وزيادة على اللذة الحاضرة، لا يمكن أن يوجد شيء أنفع لنا للمستقبل، إذ إن حب الله يملأ أيضاً آمالنا، ويقودنا في طريق السعادة السامية، إذ بفضل النظام الكامل الموجود في العالم،



جعل كل شيء في أحسن حال ممكن سواء للخير العام أو لأكبر خير خاص ممكن لمن يكون واثقاً بذلك ومغتبطاً بالعناية الإلهية. الأمر الذي لا يغيب عمن يعرف كيف يحب منبع كل خير. لا شك في أن السعادة السامية، مهما كانت مصحوبة برؤية سعيدة، أو بمعرفة عن الله، لا تكون أبداً تامة، لأن الله لا متناهٍ، ولا يمكننا أن ندركه تماماً.

لذلك، لا تكون سعادتنا، ولن تكون في لذة كاملة لا مزيد عليها، تجعل نفسنا في حالة ذهول. إن سعادتنا في تقدم دائم نحو لذّات جديدة، وكمالات جديدة.




مكتبة
الفكر الجديد

المراجع

1- الأجنبية

Aristote: *.De Anima.*

----------. *Métaphysique.*

Boutroux, Émile. *La Monadologie*. Paris: C. Delagrave, 1881.

Bréhier, Émile. *Histoire de la philosophie.*

Cresson, André. *Leibniz.*

Descartes, René. *Oeuvres choisies.*

(Collection Gibbert).

Jevons, Stanley. *Principles of Science.*

Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure.*

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Nouveaux essais.*

---------. *Théodicée.*

Nolen, D. *La Monadologie.* Paris: Baillière, 1881.



Platon. *La République*.

(Collection Garnier).

Rivaud, A. *Histoire de la philosophie*.

Russel, Bertrand. *History of Western Philosophy*.

St. Augustin. *La cité de Dieu*.

2- العربية

ديكارت، رينيه. تأملات ديكارت. ترجمة عثمان أمين.

كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة.

------. تاريخ الفلسفة الحديثة.



الفهرس




مكتبة
الفكر الجديد

notre plus grand bien et intérêt, quand même on ne l'y chercherait pas et quand on ne considérerait que le plaisir qu'il donne, sans avoir égard à l'utilité qu'il produit ; car il nous donne une parfaite confiance dans la bonté de note auteur et maître, laquelle produit une véritable tranquillité de l'esprit ; non pas comme chez les stoïciens résolus à une patience par force, mais par un contentement présent, qui nous assure même un bonheur futur. Et outre le plaisir présent, rien ne saurait être plus utile pour l'avenir, car l'amour de Dieu remplit encore nos espérances et nous mène dans le chemin du suprême bonheur, parce qu'en vertu du parfait ordre établi dans l'univers tout est fait le mieux qu'il est possible, tant pour le bien général que pour le plus grand bien particulier de ceux qui en sont persuadés et qui sont contents du divin gouvernement ; ce qui ne saurait manquer dans ceux qui savent aimer la source de tout bien. Il est vrai que la suprême félicité, de quelque vision béatifique ou connaissance de Dieu qu'elle soit accompagnée, ne saurait jamais être pleine ; parce que Dieu étant infini, il ne saurait être connu entièrement.

Ainsi notre bonheur ne consistera jamais et ne doit point consister dans une pleine jouissance, où il n'y aurait plus rien à désirer et qui rendrait notre esprit stupide ; mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections.



nous pouvons être assuré par cette même raison que les choses sont faites d'une manière qui passe nos souhaits. Dieu étant aussi la plus parfaite et la plus heureuse et par conséquent la plus aimable des substances, et l'amour pur véritable consistant dans l'état du qui fait goûter du plaisir dans les perfections et dans la félicité de ce qu'on aime, cet amour doit nous donner le plus grand plaisir dont on puisse être capable, quand Dieu en est l'objet.

17. Et il est aisé de l'aimer comme il faut, si nous le connaissons comme je viens de dire. Car, quoique Dieu ne soit point sensible à nos sens externes, il ne laisse pas d'être très aimable, et de donner un très grand plaisir. Nous voyons combien les honneurs font plaisir aux hommes, quoiqu'ils ne consistent point dans les qualités des sens extérieurs.

Les martyrs et les fanatiques, quoique l'affection de ces derniers soit mal réglée, montrent ce que peut le plaisir de l'esprit ; et, qui plus est, les plaisirs mêmes des sens se réduisent à des plaisirs intellectuels confusément connus.

La Musique nous charme, quoique sa beauté ne consiste que dans les convenances des nombres et dans le compte dont nous ne nous apercevons pas, et que l'âme ne laisse pas de faire, des battements ou vibrations des corps sonnants qui se rencontrent par certains intervalles. Les plaisirs que la vue trouve dans les proportions sont de la même nature ; et ceux que causent les autres sens reviendront à quelque chose de semblable, quoique nous ne puissions pas l'expliquer si distinctement.

18. On peut même dire que dès à présent l'amour de Dieu nous fait jouir d'un avant – goût de félicité future. Et quoiqu'il soit désintéressé, il fait par lui par lui – même



14. Pour ce qui est de l'âme raisonnable ou de l'esprit, il y a quelque chose de plus que dans les monades, ou même dans les simples âmes. Il n'est pas seulement un miroir de l'univers des créatures, mais encore une image de la divinité. L'esprit n'a pas seulement une perception des ouvrages de Dieu ; mais il est même capable de produire quelque chose qui leur ressemble, quoique en petit. Car, pour ne rien dire des merveilles des songes, où nous inventons sans peine, et sans en avoir même la volonté, des choses auxquelles il faudrait penser longtemps pour les trouver quand on veille ; notre âme est architectonique encore dans les actions volontaires, et, découvrant les siences suivant lesquelles Dieu a réglé les choses (*pondere, mensura, numero*), elle imite dans son département et dans sons petit monde, où il lui est permis de s'exercer, ce que Dieu fait dans le grand.

15. C'est pourquoi tous les esprits, soit des hommes, soit des génies, entrant en vertu de la raison et des vérités éternelles dans une espèce de société avec Dieu, sont des membres de la cité de Dieu, c'est – à – dire du plus parfait état, formé et gouverné par le plus grand et le meilleur des monarques : où il n'y point de crime sans châtiment, point de bonnes actions sans récompense proportionnée ; et enfin autant de vertu et de bonheur qu'il est possible ; et cela non pas par un dérangement de la nature, comme si ce que Dieu prépare aux âmes troublait les lois des corps, mais par l'ordre même des choses naturelles, en vertu de l'harmonie préétablie de tout temps entre les règnes de la nature et de la grâce, ente Dieu comme architecte et Dieu comme monarque ; en sorte que la nature mène à la grâce, et que la grâce perfectionne la nature en s'en servant.

16. Ainsi, quoique la raison ne nous puisse point apprendre le détail du grand avenir réservé à la révélation,



représentant l'univers suivant son point de vue, c'est – à – dire que chaque monade, chaque centre substantiel, doit avoir ses perceptions et ses appétits les mieux réglés qu'il est compatible avec tout le reste. D'où il s'ensuit encore que les âmes, c'est – à – dire les monades les plus dominantes, ou plutôt les animaux, ne peuvent manquer de se réveiller de l'état d'assoupissement où la mort ou quelque autre accident les peut mettre.

13. Car tout est réglé dans les choses une fois pour toutes avec autant d'ordre et de correspondance qu'il est possible ; la suprême sagesse et bonté ne pouvant agir qu'avec une parfaite harmonie. Le présent est gros de l'avenir : le futur se pourrait lire dans le passé ; l'éloigné est exprimé dans le prochain. On pourrait connaître la beauté de l'univers dans chaque âme si l'on pouvait déplier tous ses replis, qui ne se développent sensiblement qu'avec le temps. Mais comme chaque perception distincte de l'âme comprend une infinité de perceptions confuses qui enveloppent tout l'univers, l'âme même ne connaît les choses dont elle a perception qu'autant qu'elle en a des perceptions distinctes et relevées ; et elle a de la perfection à mesure de ses perceptions distinctes.

Chaque âme connaît l'infini, connaît tout, mais confusément. Comme en me promenant sur le rivage de la mer, et entendant le grand bruit qu'elle fait, j'entends les bruits particuliers de chaque vague, dont le bruit total est composé, mais sans les discerner ; nos perceptions confuses sont le résultat des impressions que tout l'univers fait sur nous. Il en est de même de chaque monade. Dieu seul a une connaissance distincte de tout ; car il en est la source. On a fort bien dit qu'il est comme centre partout ; mais que sa circonférence n'est nulle part, tout lui étant présent immédiatement, sans aucun éloignement de ce centre.



il y a la plus grande variété, avec le plus grand ordre, le terrain, le lieu, le temps, les mieux ménagés : le plus d'effet produit par les voies les plus simples ; le plus de puissance, le plus de connaissance, le plus de bonheur et de bonté dans les créatures que l'univers en pouvait admettre. Car tous les possibles prétendant à l'existence dans l'entendement de Dieu à proportion de leurs perfections, le résultat de toutes ces prétentions doit être le monde actuel le plus parfait qui soit possible. Et sans cela il ne serait pas possible de rendre raison pourquoi les choses sont allées plutôt ainsi qu'autrement.

11. La sagesse suprême de Dieu lui a fait choisir surtout les lois du mouvement les mieux ajustées et les plus convenables aux raisons abstraites ou métaphysiques. Il s'y conserve la même quantité de la force totale et absolue ou de l'action ; la même quantité de la force respective ou de la réaction ; la même quantité enfin de la force directive. De Plus, l'action est toujours égale à la réaction, et l'effet entier est toujours équivalent à sa cause pleine. Et il est surprenant de ce que, par la seule considération des causes efficientes ou de la matière, on ne saurait rendre raison de ces lois du mouvement découvertes de notre temps et dont une partie a été découverte par moi – même. Car j'ai trouvé qu'il y faut recourir aux causes finales et que ces lois ne dépendent point du principe de la nécessité comme les vérités logiques, arithmétiques et géométriques ; mais du principe de la convenance, c'est – à – dire du choix de la sagesse. Et c'est une des plus efficaces et des plus sensibles prouves de l'existence de Dieu pour ceux qui peuvent approfondir ces choses.

12. Il suit encore de la perfection de l'auteur suprême que non seulement l'ordre de l'univers entier est le plus parfait qui se puisse, mais aussi que chaque miroir vivant



pourquoi elles doivent exister ainsi, et non autrement.

8. Or, cette raison suffisante de l'existence de l'univers ne se saurait trouver dans la suite de choses contingentes, c'est – à – dire des corps et de leurs représentations dans les âmes ; parce que la matière étant indifférente en elle – même au mouvement et au repos, et à un mouvement tel ou autre, on n'y saurait trouver la raison du mouvement, et encore moins d'un tel mouvement. Et quoique le présent mouvement qui est dans la matière, vienne du précédent, et celui – ci encore d'un précédent, on n'en est pas plus avancé, quand on irait aussi loin que l'on voudrait ; car il reste toujours la même question. Ainsi, il faut que la raison suffisante, qui n'ait plus besoin d'une autre raison, soit hors de cette suite des choses contingentes, et se trouve dans une substance qui en soit la cause, ou qui soit un être nécessaire, portant la raison de son existence avec soi ; autrement on n'aurait pas encore une raison suffisante où l'on pût finir. Et cette dernière raison des choses est appelée Dieu.

9. Cette substance simple primitive doit renfermer éminemment les perfections contenues dans les substances dérivatives qui en sont les effets ; ainsi elle aura la puissance, la connaissance et la volonté parfaites, c'est – à – dire elle aura une toute – puissance, une omniscience, et une bonté souveraines. Et comme la justice, prise généralement, n'est autre chose que la bonté conforme à la sagesse, il faut bien qu'il y ait aussi une justice souveraine de Dieu. La raison qui a fait exister les choses par lui, les fait encore dépendre de lui en existant et en opérant : et elles reçoivent continuellement de lui ce qui les fait avoir quelque perfection ; mais ce qui leur reste d'imperfection vient de la limitation essentielle et originale de la créature.

10. Il s'ensuit de la perfection suprême de Dieu qu'en produisant l'univers il a choisi le meilleur plan possible où



l'ordre de la nature. Ainsi, quittant leur masque ou leur guenille, ils retournent seulement à un théâtre plus subtil, où ils peuvent pourtant être aussi sensibles et aussi bien réglés que dans le plus grand. Et ce qu'on vient de dire des grands animaux a encore lieu dans la génération et la mort des animaux spermatiques plus petits, à proportion desquels ils peuvent passer pour grands, car tout va à l'infini dans la nature.

Ainsi non seulement les âmes, mais encore les animaux sont ingénérables et impérissables : ils ne sont que développés, enveloppés, revêtus, dépouillés, transformés ; les âmes ne quittent jamais tout leur corps, et ne passent point d'un corps dans un autre corps qui leur soit entièrement nouveau.

Il n'y donc point de métempsycose, mais il y a métamorphose ; les animaux changent, prennent et quittent seulement des parties ; ce qui arrive peu à peu, et par petites parcelles insensibles, mais continuellement, dans la nutrition ; et tout d'un coup, notablement, mais rarement, dans la conception ou dans la mort, qui font acquérir ou perdre tout à la fois.

7. Jusqu'ici nous n'avons parlé qu'en simples physiciens : maintenant il faut s'élever à la métaphysique, en nous servant du grand principe, peu employé communément, qui porte que rien ne se fait sans raison suffisante ; c'est – à – dire que rien n'arrive sans qu'il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses de rendre une raison qui suffise pour déterminer pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire sera : Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison



Mais le raisonnement véritable dépend des vérités nécessaires ou éternelles. Mais le raisonnement véritable dépend des vérités nécessaires ou éternelles ; comme sont celles de la logique, des nombres, de la géométrie, qui font la connexion indubitable des idées et les conséquences immanquables. Les animaux où ces conséquences ne se remarquent point sont appelés bêtes ; mais ceux qui connaissent ces vérités nécessaires sont proprement ceux qu'on appelle animaux raisonnables, et leurs âmes sont appelées esprits. Ces âmes sont capables de faire des actes réflexifs, et de considérer ce qu'on appelle moi, substance monade, âme, esprit ; en un mot, les choses et les vérités immatérielles. Et c'est ce qui nous rend susceptibles des sciences ou des connaissances démonstratives.

6. Les recherches des modernes nous ont appris, et la raison l'approuve, que les vivants dont les organes nous sont connus, c'est – à – dire les plantes et les animaux, ne viennent point d'une putréfaction ou d'un chaos comme les anciens l'ont cru, mais de semences préformées, et par conséquent de la transformation des vivants préexistants. Il y a de petits animaux dans les semences des grands, qui, par le moyen de la conception prennent un revêtement nouveau qu'ils s'approprient, et qui leur donne moyen de se nourrir et de s'agrandir pour passer sur un plus grand théâtre et faire la propagation du grand animal. Il est vrai que les âmes des animaux spermatiques humains ne sont point raisonnables, et ne le deviennent que lorsque la conception détermine ces animaux à la nature humaine. Et comme les animaux généralement ne naissent point entièrement dans la conception ou génération, ils ne périssent pas entièrement non plus dans ce que nous appelons mort ; car il est raisonnable que ce qui ne commence pas naturellement ne finisse pas non plus dans



dans les animaux par les raisons que je dirai tantôt. Ainsi il est bon de faire distinction entre la *perception* qui est l'état intérieur de la monade représentant les choses externes, et l'*aperception* qui est la conscience, ou la connaissance réflexive de cet état inférieur, laquelle n'est point donnée à toutes les âmes, ni toujours à la même âme. Et c'est faute de cette distinction que les cartésiens ont manqué, en comptant pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas, comme le peuple compte pour rien les corps insensibles. C'est aussi ce qui a fait croire aux mêmes cartésiens que les seuls esprits sont des monades, qu'il n'y a point d'âme des bêtes, et encore moins d'autres principes de vie. Et comme ils ont trop choqué l'opinion commune des hommes en refusant le sentiment aux bêtes, ils se sont trop accommodés au contraire aux préjugés du vulgaire en confondant un long étourdissement qui vient d'une grande confusion des perceptions avec une mort à la rigueur ou toute la perception cesserait ; ce qui a confirmé l'opinion mal fondée de la destruction de quelques âmes et le mauvais sentiment de quelques esprits fort prétendus, qui ont combattu l'immortalité de la nôtre.

5. Il y a une liaison dans les perceptions des animaux qui a quelque ressemblance avec la raison ; mais elle n'est fondée que dans la mémoire des faits, et nullement dans la connaissance des causes. C'est ainsi qu'un chien fuit le bâton dont il a été frappé parce que la mémoire lui représente la douleur que ce bâton lui a causée. Et les hommes en tant qu'ils sont empiriques, c'est – à – dire dans les trois quarts de leurs actions, n'agissent que comme de bêtes ; par exemple, on s'attend qu'il fera jour demain parce que l'on a toujours expérimenté ainsi. Il n'y a qu'un astronome qui le prévoie par raison ; et même cette prédiction manquera enfin, quand la cause du jour, qui n'est point éternelles.



et les phénomènes au dehors naissent les uns des autres par les lois des causes efficientes, c'est – à – dire des mouvements. Ainsi il y a une harmonie parfaite entre les perceptions de la monade et les mouvements des corps, préétablie d'abord entre le système des causes efficientes et celui des causes finales, Et c'est en cela que consiste l'accord et l'union physique de l'âme et du corps, sans que l'on puisse changer les lois de l'autre.

4. Chaque monade, avec un corps particulier, fait une substance vivante. Ainsi il n'y a pas seulement de la vie partout, jointe aux membres ou organes ; mais même il y a une infinité de degrés dans les monades, les unes dominant plus ou moins sur les autres. Mais quand la monade a des organes si ajustés que par leur moyen il y a du relief et du distingué dans les impressions qu'ils reçoivent, et par conséquent dans les perceptions qui les représentent (comme par exemple, lorsque par le moyen de la figure des humeurs des yeux, les rayons de la lumière sont concentrés et agissent avec plus de force), cela peut aller jusqu'au sentiment, c'est – à - dire jusqu'à une perception accompagnée de mémoire, à savoir, dont un certain écho demeure longtemps pour se faire entendre dans l'occasion ; et un tel vivant est appelé animal, comme sa monade est appelée une âme. Et quand cette âme est élevée jusqu'à la raison, elle est quelque chose de plus sublime, et on la compte parmi les esprits, comme il sera expliqué tantôt.

Il est vrai que les animaux sont quelquefois dans l'état de simples vivants, et leur âmes dans l'état de simples monades, savoir, quand leurs perceptions ne sont pas assez distinguées pour qu'on s'en puisse souvenir, comme il arrive dans un profond sommeil sans songes, ou dans un évanouissement ; mais les perceptions devenues entièrement confuses se doivent redévelopper



dehors dans le simple), et ses appétitions (c'est - à – dire des tendances d'une perception à l'autre) qui sont les principes du changement. Car la simplicité de la substance n'empêche point la multiplicité des modifications qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance simple, et elles doivent consister dans la variété des rapports aux choses qui sont au dehors.

C'est comme dans un centre ou point, tout simple qu'il est, se trouvent une infinité d'angles formés par les lignes qui y concourent.

3. Tout est plein dans la nature. Il y a des substances simples, séparées effectivement les unes des autres par des actions propres, qui changent continuellement leurs rapports ; et chaque substance simple ou monade, qui fait le centre d'une substance composée (comme par exemple, d'un animal), et le principe de son unicité, est environnée d'une masse composée par une infinité d'autres monades, qui constituent le corps propre de cette monade centrale suivant les affections duquel elle représente, comme dans une manière de centre, les choses qui sont hors d'elle. Et ce corps est organique, quand il forme une manière d'automate ou de machine de la nature, qui est machine non seulement dans le tout, mais encore dans les plus petites parties qui se peuvent faire remarquer. Et comme à cause de la plénitude du monde tout est lié, et chaque corps agit sur chaque autre corps, plus ou moins selon la distance, et en est affecté par réaction, il s'ensuit que chaque monade est un miroir vivant, ou doué d'action interne, représentatif de l'univers, suivant son point de vue, et aussi réglé que l'univers même. Et les perceptions dans la monade naissent les unes des autres par les lois des appétits, ou des causes finales du bien ou du mal qui consistent dans les perceptions remarquables, réglées ou déréglées, comme les changements des corps



PRINCIPES DE LA NATURE ET DE LA GRACE FONDÉS EN RAISON

1. La substance et un être capable d'action. Elle est simple ou composée. La substance simple est celle qui n'a point de parties. La composée est l'assemblage des substances simples, ou de monades. Monas est un mot grec qui signifie l'unité, ou ce qui est un.

Les composés, ou les corps, sont des multitudes ; et les substances simples, les vies, les âmes, les esprits sont des unités. Et il faut bien qu'il y ait des substances simples partout, parce que sans les simples il n'y aurait point de composés ; et par conséquent toute la nature est pleine de vie.

2. Les Monades, n'ayant point de parties, ne sauraient être formées ni défaites. Elles ne peuvent commencer ni finir naturellement, et durent par conséquent autant que l'univers, qui sera changé, mais qui ne sera point détruit. Elles ne sauraient avoir des figures ; autrement elles auraient des parties. Et par conséquent une monade en elle – même, et dans le moment, ne saurait être discernée d'une autre que par les qualités et actions internes, lesquelles ne peuvent être autre chose que ses perceptions (c'est – à – dire les représentions du composé, ou de ce qui est



aux corps ; quoique cela ne puisse et ne doive pas arriver toujours sur – le – champ.

90. Enfin, sous ce gouvernement parfait, il n'y aurait point de bonne action sans récompense, point de mauvaise sans châtiment et tout doit réussir au bien de bons, c'est – à – dire, de ceux qui ne sont point des mécontents dans ce grand Etat, qui se fient à la Providence, aprés avoir fait leur devoir, et qui aiment et imitent, comme il faut, l'Auteur de tout bien, se plaisant dans la considération de ses perfections suivant la nature du *pur amour* véritable, qui fait prendre plaisir à la félicité de ce qu'on aime. C'est ce qui fait travailler les personnes sages et vertueuses à tout ce qui paraît conforme à la volonté divine présomptive, ou antécédente ; et se contenter cependant de ce que Dieu fait arriver effectivement par sa volonté secrète, conséquente et décisive ; en reconnaissant, que si nous pouvions entendre assez l'ordre de l'univers, nous trouverions qu'il surpasse tous les souhaits les plus sages, et qu'il est impossible de le rendre meilleur qu'il est, non seulement pour le tout en général, mais encore pour nous – mêmes en particulier, si nous sommes attachés comme il faut à l'Auteur de tout, non seulement comme à l'Architecte et à la cause efficiente de notre être, mais encore comme à notre Maître et à la cause finale qui doit faire tout le but de notre volonté, et peut seul faire notre bonheur (Préf., 4 *ab*., § 278. Préf. 4 b).



tous les esprits doit composer la *cité de Dieu*, c'est- à - dire le plus parfait état qui soit possible sous le plus parfait des monarques (§ 146, Abrégé object.).

86. Cette Cité de Dieu, cette Monarchie véritablement universelle, est un Monde Moral, dans le Monde Naturel, et ce qu'il y a de plus élevé et de plus divin dans les ouvrage de Dieu : et c'est en lui que consiste véritablement la gloire de Dieu, puisqu'il n'y en aurait point, si sa grandeur et sa bonté n'étaient pas connues et admirées par les esprits : c'est aussi par rapport à cette cité divine qu'il a proprement de la Bonté, au lieu que sa sagesse et sa puissance se montrent partout.

87. Comme nous avons établi ci – dessus une Harmonie parfaite entre deux Règnes naturels, l'un des causes Efficientes, l'autre des Finales, nous devons remarquer ici encore une autre harmonie entre le règne Physique de la Nature et le règne Moral de la Grâce, c'est – à – dire, entre Dieu considéré comme Architecte de la Machine de l'univers, et Dieu considéré comme Monarque de la Cité divine des Esprits (§§ 62, 74, 118, 248, 112, 130, 247).

88. Cette Harmonie fait que les choses conduisent à la Grâce par les voies mêmes de la Nature, et que ce globe par exemple doit être détruit et réparé par les voies naturelles dans les moments que le demande le gouvernement des Esprits : pour le châtiment des uns, et la récompense des autres (§§ 18 sqq., 110, 244 – 245, 340).

89. On peut dire encore, que Dieu comme Architecte contente en tout Dieu comme législateur ; et qu'ainsi les péchés doivent porter leur peine avec eux par l'ordre de la nature, et en vertu même de la structure mécanique des choses ; et que de même les belles actions s'attireront leurs récompenses par des voies machinales par rapport



81. Ce système fait que les corps agissent comme si (par impossible), il n'y avait point d'âmes ; et que les âmes agissent, comme s'il n'y avait point de corps ; et que tous deux agissent comme si l'un influait sur l'autre.

82. Quant aux *Esprits* ou Ames raisonnables, quoique je trouve qu'il y a dans le fond la même chose dans tous les vivants et animaux, comme nous venons de dire (savoir que l'Animal et l'Ame ne commencent qu'avec le monde, et ne finissent pas non plus que le monde), il y a pourtant cela de particulier dans les animaux raisonnables, que leurs petits Animaux spermatiques, tant qu'ils ne sont que cela, ont seulement des âmes ordinaires ou sensitives ; mais dès que ceux qui sont élus, pour ainsi dire, parviennent par une actuelle conception à la nature humaine, leurs âmes sensitives sont élevées au degré de la raison et à la prérogative des esprits (§§ 91, 397).

83. Entre autres différences qu'il y a entre les Ames ordinaires et les Esprits, dont j'en ai déjà marqué une partie, il y a encore celle – ci : que les âmes en général sont des miroirs vivants ou images des l'univers des créatures ; mais que les esprits son encore des images de la Divinité même, ou de l'Auteur même de la nature : capables de connaître le système de l'univers et d'en imiter quelque chose par des échantillons architectoniques ; chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département (§ 147).

84. C'est ce qui fait que les Esprits sont capables d'entrer dans une Manière de Société avec Dieu, et qu'il est à leur égard, non seulement de qu'un inventeur est à sa Machine (comme Dieu l'est par rapport aux autres créatures), mais encore ce qu'un Prince est à ses sujets, et même un père à ses enfants.

85. D'où il est aisé de conclure, que l'assemblage de



ne finit pas naturellement non plus ; et que non seulement il n'y aura point de génération, mais encore point de destruction entière ni mort prise à la rigueur. Et ces raisonnements faits *a posteriori* et tirés des expériences s'accordent parfaitement avec mes principes déduits *a priori* comme ci-dessus (§ 90).

77. Ainsi on peut dire que non seulement l'âme (miroir d'un univers indestructible) est indestructible, mais encore l'animal même, quoique sa Machine périsse souvent en partie, et quitte ou prenne des dépouilles organiques.

78. Ces principes m'ont donné moyen d'expliquer naturellement l'union ou bien la conformité de l'âme et du corps organique. L'âme suit ses propres lois et le corps aussi les siennes ; et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie préétablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes les représentations d'un même univers (Préf. 6, § 340, 352, 353, 358).

79. Les âmes agissent selon les lois des causes finales par appétitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les lois des causes efficientes ou des mouvements. Et les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales sont harmoniques entre eux.

80. Descartes a reconnu que les âmes ne peuvent point donner de la force aux corps, parce qu'il y a toujours la même quantité de force dans la matière. Cependant il a cru que l'âme pouvait changer la direction des corps. Mais c'est parce qu'on n'a point su de son temps la loi de la nature, qui porte encore la conservation de la même direction totale dans la matière. S'il l'avait remarquée, il serait tombé dans mon *Système de l'Harmonie préétablie* (Préface et § 22, 59, 60, 61, 62, 66, 345–346 sqq., 354–355).



73. C'est ce qui fait aussi qu'il n'y a jamais ni génération entière, ni mort parfaite prise à la rigueur, consistant dans la séparation de l'âme. Et ce que nous appelons *Générations* sont des développements et des accroissements ; comme ce que nous appelons *Morts*, sont des enveloppements et des diminutions.

74. Les philosophes ont été fort embarrassés sur l'origine des formes, Entéléchies ou Ames ; mais aujourd'hui, lorsqu'on s'est aperçu, par des recherches exactes faites sur les plantes, les insectes et les animaux, que les corps organiques de la nature ne sont jamais produits d'un chaos ou d'une putréfaction, mais toujours par les semences, dans lesquelles il y avait sans doute quelque *performation*, on a jugé, que non seulement le corps organique y était déjà avant la conception, mais encore une âme dans ce corps, et en un mot l'animal même ; et que par le moyen de la conception cet animal a été seulement disposé à une grande transformation pour devenir un animal d'une autre espèce. On voit même quelque chose d'approchant hors de la génération, comme lorsque les vers deviennent mouches, et que les chenilles deviennent papillons (§§ 86, 89, Préf. 5, b et suiv. §§ 90, 187 – 188, 403, 86, 397).

75. Les *animaux*, dont quelques-uns sont élevés au degré de plus grands animaux par le moyen de la conception, peuvent être appelés *spermatiques* ; mais ceux d'entre eux qui demeurent dans leur espèce, c'est-à-dire la plupart, naissent, se multiplient et sont détruits comme les grands animaux, et il n'y a qu'un petit nombre d'Élus, qui passe à un plus grand théâtre.

76. Mais ce n'était que la moitie de la vérité ; j'ai donc jugé que si l'animal ne commence jamais naturellement, il



68. Et quoique la terre et l'air interceptés entre les plantes du jardin, ou l'eau interceptée entre les poissons de l'étang, ne soit point plante ni poisson, ils en contiennent pourtant encore, mais le plus souvent d'une subtilité à nous imperceptible.

69. Ainsi il n'y a rien d'inculte, de stérile, de mort dans l'univers, point de chaos, point de confusion qu'en apparence ; à peu près comme il en paraîtrait dans un étang à une distance dans laquelle on verrait un mouvement confus et grouillement, pour ainsi dire, de poissons de l'étang, sans discerner les poissons mêmes (Préf. Erdm. 475, 477).

70. On voit par là, que chaque corps vivant a une entéléchie dominante qui est l'âme dans l'animal ; mais les membres de ce corps vivant sont pleins d'autres vivants, plantes, animaux, dont chacun a encore son entéléchie, ou son âme dominante.

71. Mais il ne faut point s'imaginer avec quelques – uns, qui avaient mal pris ma pensée, que chaque âme a une masse ou portion de la matière propre ou affectée à elle pour toujours, et qu'elle possède, par conséquent, d'autres vivants inférieurs, destinés toujours à son service. Car tous les corps sont dans un flux perpétuel comme des rivières ; et des parties y entrent et en sortent continuellement.

72. Ainsi l'âme ne change de corps que peu à peu et par degrés, de sorte qu'elle n'est jamais dépouillée tout d'un coup de ses organes ; et il y a souvent métamorphose dans les animaux, mais jamais métempsycose ni transmigration des Ames : il n'y a pas non plus des Ames tout à fait séparées, ni de Génies sans corps. Dieu seul en est détaché entièrement (§§ 90, 124).



le corps, suivant lequel l'univers y est représenté (§ 403).

64. Ainsi chaque corps organique d'un vivant est une espèce de machine divine, ou d'un automate naturel, qui surpasse infiniment tous les automates artificiels. Parce qu'une machine faite par l'art de l'homme, n'est par machine dans chacune de ses parties. Par exemple : la dent d'une roue de laiton a des parties ou fragments qui ne nous sont plus quelque chose d'artificiel et n'ont plus rien qui marque de la machine par rapport à l'usage, où la roue était destinée. Mais les machines de la nature, c'est – à – dire les corps vivants sont encore machines dans leurs moindres parties, jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la différence entre la nature et l'art, c'est – à – dire, entre l'art divin et le nôtre (§§ 134, 146, 194, 403).

65. Et l'auteur de la nature a pu pratiquer cet artifice divin et infiniment merveilleux, parce que chaque portion de la matière n'est pas seulement divisible à l'infini comme les anciens ont reconnu, mais encore sous – divisée actuellement sans fin, chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre, autrement il serait impossible que chaque portion de la matière pût exprimer tout l'univers, (*Disc, de la conform.* 570 ; *Théodic.*, § 195).

66. Par où l'on voit qu'il y a un monde de créatures, de vivants, d'animaux, d'entéléchies, d'âmes dans la moindre partie de la matière.

67. Chaque portion de la matière peut être conçue, comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang.



matière liée, et comme dans le plein tout mouvement fait quelque effet sur les corps distants, à mesure de la distance, de sorte que chaque corps est affecté non seulement par ceux qui le touchent, et se ressent en quelque façon de tout ce qui leur arrive, mais aussi par leur moyen se ressent de ceux qui touchent les premiers, dont il est touché immédiatement : il s'ensuit que cette communication va à quelque distance ce soit. Et, par conséquent, tout corps se ressent de tout ce qui se fait dans l'univers ; tellement que celui qui voit tout, pourrait lire dans chacun ce qui se fait partout et même ce qui s'est fait ou se fera ; en remarquant dans le présent ce qui est éloigné, tant selon les temps que selon les lieux ; σύμνοια *πάντα* disait Hippocrate. Mais une âme ne peut lire en elle – même que ce qui y est représenté distinctement, elle ne saurait développer tout d'un coup tous ses replis, car ils vont à l'infini.

62. Ainsi, quoique chaque Monade créée représente tout l'univers, elle représente plus distinctement le corps qui lui est affecté particulièrement et dont elle fait l'Entéléchie : et comme ce corps exprime tout l'univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l'âme représente aussi toute l'univers en représentant ce corps, qui lui appartient d'une manière particulière (§ 400).

63. Le corps appartenant à une Monade, qui en est l'Entéléchie, ou l'Ame, constitue, avec l'entéléchie, ce qu'on peut appeler un *vivant*, et avec l'âme ce qu'on appelle un *animal*. Or ce corps d'un vivant ou d'un animal est toujours organique ; car toute Monade étant un miroir de l'univers à sa mode, et l'univers étant réglé dans un ordre parfait, il faut qu'il y ait aussi un ordre dans le représentant, c'est – à – dire dans les perceptions de l'âme, et par conséquent dans

58. Et c'est le moyen d'obtenir autant de variété qu'il est possible, mais avec le plus grand ordre qui se puisse, c'est – à – dire, c'est le moyen d'obtenir autant de perfection qu'il se peut (§§ 120, 126, 241 et sqq., 214, 243, 275).

59. Aussi n'est – ce que cette hypothèse (que j'ose dire démontrée) qui relève comme il faut la grandeur de Dieu : c'est ce que M. Bayle reconnut, lorsque dans son dictionnaire (article *Rorarius*), il y fit des objections, où même il fut tenté de croire que je donnais trop à Dieu, et plus qu'il n'est possible. Mais il ne put alléguer aucune raison, pourquoi cette harmonie universelle, qui fait que toute substance exprime exactement touts les autres par les rapports qu'elle y a, fût impossible.

60. On voit d'ailleurs, dans ce que je viens de rapporter, les raisons *a priori* pourquoi les choses ne sauraient aller autrement. Parce que dieu, en réglant le tout, a eu égard à chaque partie, et particulièrement à chaque Monade, dont la nature étant représentative, rien ne la saurait borner à ne représenter qu'une partie des choses; quoiqu'il soit vrai que cette représentation n'est que confuse dans le détail de tout l'univers, et ne peut être distincte que dans une petite partie des choses, c'est – à – dire, dans celles qui sont ou les plus prochaines ou les plus grandes par rapport à chacune des Monades ; autrement chaque Monade serait une divinité. Ce n'est pas dans l'objet, mais dans la modification de la connaissance de l'objet, que les Monades sont bornées. Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout ; mais elles sont limitées et distinguées par les degrés des perceptions distinctes.

61. Et les composés symbolisent en cela avec les simples. Car, comme tout est plein, ce qui rend toute la



qui se passe dans un autre ; et *passif*, en tant que la raison de ce qui se passe en lui se trouve dans ce qui se connaît distinctement dans un autre (§ 66).

53. Or, comme il y a une infinité d'univers possibles dans les idées de Dieu et qu'il n'en peut exister qu'un seul, il faut qu'il y ait une raison suffisante du choix de Dieu qui détermine à l'un plutôt qu'à l'autre (§§ 8, 10, 44, 173, 196 et suiv., 225, 414 – 416).

54. Et cette raison ne peut se trouver que dans la convenance ou dans les degrés de perfection que ces mondes contiennent ; chaque possible ayant droit de prétendre à l'existence à mesure de la perfection qu'il enveloppe (§§ 74, 167, 350, 201, 130, 352, 345 et suiv., 354).

55. Et c'est ce qui est la cause de l'existence de meilleur, que la sagesse fait connaître à Dieu, que sa bonté le fait choisir, et que sa puissance le fait produire (§§ 8, 78, 80, 84, 119, 204, 206, 208, Abrégé de object. 1, object. 8).

56. Or cette *liaison* ou cet accommodement de toutes les choses créées à chacune et de chacune à toutes les autres fait que chaque substance simple a des rapports qui expriment toutes les autres, et qu'elle est par conséquent un miroir vivant perpétuel de l'univers (§§ 130, 360).

57. Et comme une même ville regardée de différents côtés paraît toute autre, et est comme multipliée perspectivement ; il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul, selon les différents points de vue de chaque monade.



la base, la faculté perceptive et la faculté appétitive. Mais en Dieu ces attributs sont absolument infinis ou parfaits, et dans les monades créées ou dans les Entéléchies (ou *perfectihabies*, comme Hermolaüs Barbarus traduisait ce mot) ce n'en sont que des imitations, à mesure qu'il y a de la perfection (§ 87).

49. La créature est dite *agir* au dehors, en tant qu'elle a de la perfection, et pâtir d'une autre, en tant qu'elle est imparfaite. Ainsi l'on attribue l'*action* à la Monade, en tant qu'elle a des perceptions distinctes, et la *passion* en tant qu'elle en a de confuses (§§ 32, 66, 386).

50. Et une créature est plus parfaite qu'une autre, en ce qu'on trouve en elle ce qui sert à rendre raison *a priori* de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là, qu'on dit, qu'elle agit sur l'autre.

51. Mais dans les substances simples ce n'est qu'une influence idéale d'une Monade sur l'autre, qui ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu, en tant que dans les idées de Dieu une Monade demande avec raison que Dieu, en réglant les autres dès le commencement des choses, ait égard à elle. Car puisqu'une Monade créée ne saurait avoir une influence physique sur l'intérieur de l'autre, ce n'est que par ce moyen que l'une peut avoir de la dépendance de l'autre (§§ 9, 54, 65 – 66, 201. Abrégé object. 3).

52. Et c'est par là qu'entre les créatures, les actions et les passions sont mutuelles. Car Dieu, comparant deux substances simples, trouve en chacune des raisons qui l'obligent à y accommoder l'autre ; et, par conséquent, ce qui est actif à certains égards est passif suivant un autre point de considération : *actif*, en tant que ce qu'on connaît distinctement en lui sert à rendre raison de ce



45. Ainsi Dieu seul (ou l'Être nécessaire) a ce privilège qu'il faut qu'il existe, s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation, et, par conséquent, aucune contradiction, cela seul suffit pour connaître l'existence de Dieu *a priori*. Nous l'avons prouvée aussi par la réalité des vérités éternelles. Mais nous venons de la prouver aussi *a posteriori*, puisque des êtres contingents existent, lesquels ne sauraient avoir leur raison dernière ou suffisante que dans l'être nécessaire, qui a la raison de son existence en lui – même.

46. Cependant il ne faut point s'imaginer avec quelques – uns, que les vérités éternelles, étant dépendantes de Dieu, sont arbitraires et dépendent de sa volonté, comme Descartes paraît l'avoir pris et puis M. Poiret. Cela n'est véritable que des vérités contingentes, dont le principe est la convenance ou le choix du meilleur ; au lieu que les vérités nécessaires dépendent uniquement de son entendement, et en sont l'objet interne (§ 180 – 184, 185, 335, 351, 380).

47. Ainsi Dieu seul est l'unité primitive ou la substance simple originaire, dont toutes les Monades créées ou dérivatives sont des productions, et naissent, pour ainsi dire, par des Fulgurations continuelles de la Divinité de moment en moment, bornées par la réceptivité de la créature, à laquelle il est essentiel d'être limitée (§ 382 – 391, 398, 395).

48. Il y a en Dieu la *Puissance*, qui est la source de tout, puis la *Connaissance* qui contient le détail de idées, et enfin la *Volonté*, qui fait les changements ou productions selon le principe du meilleur (§§ 7, 142 – 150). Et c'est ce qui répond à ce qui, dans les Monades créées, fait le sujet ou



d'elle qui en soit indépendant, et étant une suite simple de l'être possible, doit être incapable de limites et contenir tout autant de réalité qu'il est possible.

41. D'où il s'ensuit aussi que Dieu est absolument parfait ; la *perfection* n'étant autre chose que la grandeur de la réalité positive prise précisément, en mettant à part les limites ou bornes dans les choses qui en ont. Et là où il n'y a point de bornes, c'est – à – dire, en Dieu la perfection est absolument infinie (§ 22, Préf. 4, a).

42. Il s'ensuit aussi que les créatures ont leurs perfections de l'influence de Dieu, mais qu'elles ont leurs imperfections de leur nature propre, incapable d'être sans bornes. Car c'est en cela qu'elles sont distinguées de Dieu. Cette *imperfection originale* des créatures se remarque dans *l'inertie naturelle* des corps (§§ 20, 27 – 30, 153, 167, 377 et suiv.).

43. Il est vrai aussi qu'en Dieu est non seulement la source des existences, mais encore celle des essences, en tant que réelles ou de ce qu'il y a de réel dans la possibilité. C'est parce que l'entendement de Dieu est la région des vérités éternelles, ou des idées dont elles dépendent, et que sans lui il n'y aurait rien de réel dans les possibilités, et non seulement rien d'existant mais encore rien de possible (§ 20).

44. Car il faut bien que, s'il y a une réalité dans les essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant et d'actuel ; et, par conséquent, dans l'existence de l'être nécessaire, dans lequel l'essence renferme l'existence, ou dans lequel il suffit d'être possible pour être actuel (§§ 184 – 189, 335).



ou, en un mot des *principes primitifs* qui ne sauraient être prouvés et n'en ont point besoin aussi; et ce sont les *énonciations identiques*, dont l'opposé contient une contradiction expresse (§§ 36, 37, 44, 45, 49, 52, 121 – 122, 337, 340 – 344).

36. Mais la *raison suffisante* se doit trouver aussi dans les *vérités contingentes ou de fait*, c'est - à - dire dans la suite des choses répandues par l'univers des créatures, où la résolution en raisons particulières pourrait aller à un détail sons bornes à cause de la variété immense des choses de la nature et de la division des corps à l'infini. Il y a une infinité de figures et de mouvements présents et passés qui entrent dans la cause efficiente de mon écriture présente ; et il y a une infinité de petites inclinations et dispositions de mon âme, présentes et passées, qui entrent dans la cause finale.

37. Et comme tout ce *détail* n'enveloppe que d'autres contingents antérieurs ou plus détaillés, dont chacun a encore besoin d'une analyse semblable pour en rendre raison, on n'en est pas plus avancé : et il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou *séries* de ce détail des contingences, quelque infini qu'il pourrait être.

38. Et c'est ainsi que la dernière raison de choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail des changements ne soit qu'éminemment comme dans la source, et c'est ce que nous appelons Dieu (§ 7).

39. Or cette substance étant une raison suffisante de tout ce détail, lequel aussi est lié partout, *il n'y a qu'un Dieu, et ce Dieu suffit*.

40 . On peut juger aussi que cette substance suprême qui est unique, universelle et nécessaire, n'ayant rien hors



s'appelle *moi*, et à considérer que ceci ou cela est en nous ; et c'est ainsi qu'en pensant à nous, nous pensons à L'Être, à la Substance, au simple et au composé, à, l'immatériel et à Dieu même ; en concevant que ce qui est borné en nous, est en lui sans bornes. Et ces actes réflexifs fournissent les principaux objets de nos raisonnements (*Théod.*, Préf. 4, *a*).

31. Nos raisonnements sont fondés sur *deux grands principes, celui de la contradiction* en vertu duquel nous jugeons *faux* ce qui en enveloppe, et *vrai* ce qui est opposé ou contradictoire au faux (§§ 44, 196).

32. Et *celui de la raison suffisante*, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai, ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non autrement. Quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues (§§ 44, 196).

33. Il y a deux sortes de *vérités*, celles de *raisonnement* et celles de *fait*. Les vérités de *raisonnement* sont nécessaires et leur opposé est impossible, et celles de *fait* sont contingentes et leur opposé est possible. Quand une vérité est nécessaire, on en peut trouver la raison par l'analyse, la résolvant en idées et en vérités plus simples, jusqu'à ce qu'on vienne aux primitives (§§ 170, 174, 189, 280 – 282, 367. Abrégé Object. 3).

34. C'est ainsi que chez les mathématiciens, les *théorèmes* de spéculation et les *canons* de pratique sont réduits par l'analyse aux *définitions*, *axiomes* et *demandes*.

35. Et il y a enfin des *idées simples* dont on ne saurait donner la définition ; il y a aussi des axiomes et demandes



aux âmes, qui imite la raison, mais qui en doit être distinguée. C'est que nous voyons que les animaux ayant la perception de quelque chose qui les frappe, et dont ils ont eu perception semblable auparavant, s'attendent par la représentation de leur mémoire a ce qui a été joint dans cette perception précédente et sont portés à des sentiments semblables à ceux qu'ils avaient pris alors. Par exemple, quand on montre le bâton aux chiens, ils se souviennent de la douleur qu'il leur a causée et crient et fuient (Prélim., § 65).

27. Et l'imagination forte qui les frappe et émeut, vient ou de la grandeur ou de la multitude des perceptions précédentes. Car souvent une impression forte fait tout d'un coup l'effet d'une longue *habitude* ou de beaucoup de perceptions médiocres réitérées.

28. Les hommes agissent comme les bêtes, en tant que les consécutions de leurs perceptions ne se font que par le principe de la mémoire ; ressemblant aux médecins empiriques, qui ont une simple pratique sans théorie ; et nous ne sommes qu'empiriques dans les trois quarts de nos actions. Par exemple, quand on s'attend qu'il y aura jour demain, on agit en empirique, parce que cela s'est toujours fait ainsi jusqu'ici. Il n'y a que l'astronome qui le juge par raison.

29. Mais la connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir la *Raison* et les sciences, en nous élevant à la connaissance de nous mêmes et de Dieu, et c'est ce qu'on appelle en nous Ame raisonnable ou *Esprit*.

30. C'est aussi par la connaissance des vérités nécessaires et par leurs abstractions que nous sommes élevés aux *actes réflexifs*, qui nous font penser à ce qui



grande multitude de petites perceptions où il y'a rien de distingué, on est étourdi ; comme quand en tourne continuellement d'un même sens plusieurs fois de suite, où il vient un vertige qui peut nous faire évanouir et qui ne nous laisse rien distinguer. Et la mort peut donner cet état pour un temps aux animaux.

22. Et comme tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précédent, tellement que le présent y est gros de l'avenir (§ 360).

23. Donc, puisque réveillé de l'étourdissement on *s'aperçoit* de ses perceptions, il faut bien qu'on en ait eu immédiatement auparavant, quoiqu'on ne s'en soit point aperçu ; car une perception ne saurait venir naturellement que d'une autre perception, comme un mouvement ne peut venir naturellement que d'un mouvement (§ 401 – 403).

24. L'on voit par là que si nous n'avions rien de distingué et pour ainsi dire de relevé et d'un plus haut goût dans nos perceptions, nous serions toujours dans l'étourdissement. Et c'est l'état des Monades toutes nues.

25. Aussi voyons – nous que la Nature a donné des perceptions relevées aux animaux, par les soins qu'elle a pris de leur fournir des organes, qui ramassent plusieurs rayons de lumière ou plusieurs ondulations de l'air, pour les faire avoir plus d'efficace par leur union. Il y a quelque chose d'approchant dans l'odeur, dans le goût et dans l'attouchement, et peut – être dans quantité d'autres sens, qui nous sont inconnus. Et j'expliquerai tantôt, comment ce qui se passe dans l'âme représente ce qui se fait dans les organes.

26. La mémoire fournit une espèce de *consécution*



la machine qu'il la faut chercher. Aussi n'y a – t- il que cela qu'on puisse trouver dans la substance simple, c'est-à –dire les perceptions et leurs changements. C'est en cela seul aussi que peuvent consister toutes les *actions internes* des substances simples (Préf. 2*b*., p. 474, Erdm.).

18. On pourrait donner le nom d'Entéléchies à toutes les substances simples ou Monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection (σύμνοια), il y a une suffisance (πάυτα) qui les rend sources de leurs actions internes et pour ainsi dire des automates incorporels (§ 87).

19. Si nous voulons appeler Ame tout ce qui a *perceptions et appétits* dans le sens général que je viens d'indiquer, toutes les substances simples ou Monades créées pourraient être appelées Ames ; mais comme le sentiment est quelque chose de plus qu'une simple perception, je consens que le nom général de Monades et d'Entéléchies suffise aux substances simples qui n'auront que cela ; et qu'on appelle Ames seulement celles dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire.

20. Car nous expérimentons en nous – mêmes un état où nous ne nous souvenons de rien et n'avons aucune perception distinguée, comme lorsque nous tombons en défaillance, ou quand nous sommes accablés d'un profond sommeil sans aucun songe. Dans cet état l'âme ne diffère point sensiblement d'une simple Monade; mais comme cet état n'est point durable, et qu'elle s'en tire, elle est quelque chose de plus (§ 64).

21. Et il ne s'ensuit point qu'alors la substance simple soit sans aucune perception. Cela ne se peut pas même par les raisons susdites ; car elle ne saurait périr, elle ne saurait aussi subsister sans quelque affection, qui n'est autre chose que sa perception : mais quand il y a une



les a fait croire que les seuls esprits étaient des Monades, et qu'il n'y avait point d'Ames des bêtes ni d'autres Entéléchies ; et qu'ils ont confondu avec le vulgaire un long étourdissement avec une mort à la rigueur, ce qui les a fait encore donner dans le préjugé scolastique des âmes entièrement séparées, et a même confirmé les esprits mal tournés dans l'opinion de la mortalité des âmes.

15. L'action du principe interne qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre peut être appelé *Appétition* : il est vrai que l'appétit ne saurait toujours parvenir entièrement à toute la perception où il tend, mais il en obtient toujours quelque chose, et parvient à des perceptions nouvelles.

16. Nous expérimentons nous- mêmes une multitude dans la substance simple, lorsque nous trouvons que la moindre pensée dont nous nous apercevons enveloppe une variété dans l'objet. Ainsi tous ceux qui reconnaissent que l'âme est une substance simple doivent reconnaître cette multitude dans la monade ; et Monsieur Bayle ne devait point y trouver de la difficulté, comme il a fait dans son Dictionnaire, article RORARIUS.

17. On est obligé d'ailleurs de confesser que la *Perception*, et ce qui en dépend, est *inexplicable par des raisons mécaniques*, c'est- à- dire par les figures et par les mouvements. Et, feignant qu'il y ait une machine, dont la structure fasse penser, sentir, avoir perception, on pourra la concevoir agrandie, en conservant les mêmes proportions, en sorte qu'on y puisse entrer comme dans un moulin. Et cela posé, on ne trouvera, en la visitant au dedans, que des pièces qui poussent les unes les autres, et jamais de quoi expliquer une perception. Ainsi, c'est dans la substance simple et non dans le composé ou dans



et un état des choses serait *indiscernable* de l'autre.

9. Il faut même que chaque Monade soit différente de chaque autre : car il n'y a jamais dans la nature deux êtres qui soient parfaitement l'un comme l'autre, et où il ne soit possible de trouver une différence interne ou fondée sur une dénomination intrinsèque.

10. Je prends aussi pour accordé que tout être créé est sujet au changement, et, par conséquent, la Monade créée aussi, et même que ce changement est continuel dans chacune.

11. Il s'ensuit de ce que nous venons de dire, que les changements naturels des Monades viennent d'un *principe interne*, puisqu'une cause externe ne saurait influer dans son intérieur (§§ 396,400).

12. Mais il faut aussi que, outre le principe du changement, il y ait un *détail de ce qui change*, qui fasse pour ainsi dire la spécification et la variété des substances simples.

13. Ce détail doit envelopper une multitude dans l'unité ou dans le simple : car tout changement naturel se faisant par degrés, quelque chose change et quelque chose reste ; et, par conséquent, il faut que dans la substance simple il y ait une pluralité d'affections et de rapports, quoiqu'il n'y ait point de parties.

14. L'état passager, qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple, n'est autre chose que ce qu'on appelle la *Perception*, qu'on doit distinguer de l'aperception ou de la conscience, comme il paraîtra dans la suite. Et c'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions, dont on ne s'aperçoit pas. C'est aussi ce qui



5. Par la même raison, il n'y en a aucune par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement, puisqu'elle ne saurait être formée par composition.

6. Ainsi on peut dire que les Monades ne sauraient commencer, ni finir que tout d'un coup, c'est - à - dire, elles ne sauraient commercer que par création et finir que par annihilation ; au lieu que ce qui est composé commence ou finit par parties.

7. Il n'y a pas moyen aussi d'expliquer, comment une Monade puisse être altérée, ou changée dans son intérieur par quelque autre créature, puisqu'on n'y saurait rien transposer, ni concevoir en elle aucun mouvement interne qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là dedans, comme cela se peut dans les composés, où il y a des changements entre les parties. Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidents ne sauraient se détacher, ni se promener hors des substances, comme faisaient autrefois les espèces sensibles des Scolastiques. Ainsi ni substance ni accident ne peut entrer de dehors dans une monade.

8. Cependant il faut que les Monades aient quelques qualités, autrement ce ne seraient pas même des êtres. Et si les substances simples ne différaient point par leurs qualités, il n'y aurait pas de moyen de s'apercevoir d'aucun changement dans les choses, puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrédients simples, et les Monades, étant sans qualités, seraient indistinguables l'une de l'autre, puisqu'aussi bien elles ne diffèrent point en quantité ; et, par conséquent, le plein étant supposé, chaque lieu re recevrait toujours, dans le mouvement, que l'Equivalent de ce qu'il avait eu,



LA MONADOLOGIE

PRINCIPIA PHILOSOPHIÆ, SEU THESES IN GRATIAM PRINCIPIS EUGENII CONSCRIPTÆ

1714

1. La Monade, dont nous parlerons ici, n'est autre chose, qu'une substance *simpel*, qui entre dans les composés; simple, c'est- à -dire, sans parties. (*Théodicée*, § 10)[1].

2. Et il Faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés; car le composé n'est autre chose *qu'un amas*, ou *aggregatum* des simples.

3. Or, là où il n'y a point de parties, il n'y ni étendue, ni figure, ni divisibilité possible. Et ces Monades sont les véritables Atomes de la nature, et, en un mot, les Éléments des choses.

4. Il n'y a aussi point de dissolution à craindre, et il n'y a aucune manière concevable par laquelle une substance simple puisse périr naturellement (§ 89).

---

(1) Les paragraphes numérotés et mentionnés entre parenthèses se réfèrent à la Théodicée de Leibniz.



Commission internationale pour la traduction des Chefs – d'Œuvre, constituée par accord de l'UNESCO avec le Gouvernement Libanais intervenu

Le 6 – 9 Décembre 1948

Dr Stephen Penrose, Président

Dr Edmond Rabbath, Vice – Président

MM. Fouad E. Boustany, Secrétaire Général

T. W. Morray, Trésorier

Abdallah Machnouk

Henri Laoust



COLLECTION UNESCO D'ŒUVRES REPRÉSENTATIVES

LEIBNIZ

LA MONADOLOGIE

Traduction arabe

Par

Dr. ALBERT NASRI NADER

BEYROUTH
1956



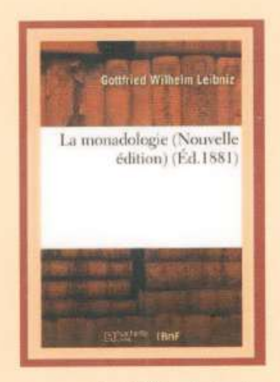
المونادولوجيا

الميتافيزيقيا أو ما يُعرف بـ «البحث عن الجوهر»، قديماً تعني أن التجربة تدل دلالة قاطعة على وجود أشياء مركبة، وحيث يوجد المركب يوجد حتماً البسيط. لكن ليبنتز المتأثر بعلم الرياضيات، جاء بما هو مخالف لرأيهم حين فسر، أن كل جسم، مهما كان ضئيلاً، له امتداد، وكل امتداد قابل للتجزئة، لينتهي في مقولته إلى أن هناك تناقضاً في القول إن الذرة ممتدة، لأن ذلك يؤدي إلى الامتداد غير قابل للتجزئة. فلذا، إن العناصر البسيطة هي ذرات غير ممتدة.

التجربة عند ليبنتز هي الباطنية، غير قابلةٍ للتجزئة، وهي بمنزلة ذرة لا جسمية. وإن «الأنا» هو أنه يفكر، ويحس، ويريد، فهي جميعها وحدة جوهرية لا جسمية. وهذه الوحدة أطلق عليها ليبنتز لفظ «مونادة»، التي تعني عنده أن العالم بأسره مكون من مونادات مماثلة للمونادة التي نعثر عليها بواسطة التجربة الباطنية. والتي منها «إدراك» (Perception)، و«نزوع» (Appetition)، لينتهي في نهاية المطاف بالقول إنه ليس في المونادة سوى الإدراك والنزوع. وإن الإدراك يتضمن النزوع، والنزوع هو المجهود الذي يقوم به الإدراك الغامض حتى يصبح إدراكاً واضحاً.

- **غوتفريد فيلهلم ليبنتز (1646-1716):** فيلسوف وعالم طبيعة وعالم رياضيات ودبلوماسي ومكتبي ومحام ألماني الجنسية.

- **ألبير نصري نادر:** دكتور في الآداب والفلسفة. من مؤلفاته: **التصوف الإسلامي**.



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم





المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 10 دولارات
أو ما يعادلها

